DUE DATE

Acc. No. ______________

Late ... for first 15 days.
Rs. 2.00 per day ... days of the due date,

MUHAMMAD IQBAL
und die drei Reiche des Geistes

MUHAMMAD IQBAL
and the Three Realms of the Spirit

Herausgegeben von
Wolfgang Koehler

Band 3 der Schriftenreihe des
Deutsch-Pakistanischen Forum e V
Vol 3 in the series of publications
by the German-Pakistan Forum

Hamburg
1977

Das Deutsch-Pakistanische Forum e. V. wurde 1960 gegründet. Es will die kulturellen und menschlichen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Islamischen Republik Pakistan pflegen. Das Forum ist ein gemeinnütziger Verein. Mitglieder können Einzelpersonen, Organisationen und Firmen werden Die Geschäftsstelle befindet sich seit 1972 in Wiesenhöfen 16, 2000 Hamburg 67.

The German-Pakistan Forum was founded in 1960. Its objective is the promotion of cultural and human relations between the Federal Republic of Germany and the Islamic Republic of Pakistan. The Forum is a non-profit organization. Membership is open to individuals, companies, and organizations. Since 1972 the address of the Forum is Wiesenhöfen 16, 2000 Hamburg 67.

Inhaltsverzeichnis · Contents

Preface

Iqbal was born and brought up in present-day Pakistan in a devoutly religious family steeped in Islamic mysticism. He acquired his early education in an oriental environment and at the university level, he was fully exposed to Western literature, philosophy and science. Thus before proceeding to Europe in 1905 for higher education, first in England and subsequently in Germany, he was well versed in Oriental and Western lore.

While in Germany he studied at Heidelberg and Munich, where he was fortunate to have outstanding Professors to guide him His stay in Heidelberg had a profound effect on his philosophical thought and he developed a romantic love for Germany and its people "Germany seemed to pervade his being and he was picking knowledge from the trees that he passed and the grass he trod on".

Iqbal has immortalised the Neckar valley in his Urdu poem *'An Evening By the River Neckar'*

"Creation is in a swoon
And asleep in the arms of the night.
The stillness has cast such a spell
That even the flow of the Neckar seems still
The caravan of the stars moves on
In silence, without bells.
Silent are hill and forest and river,
Nature seems lost in contemplation "

Iqbal was equally charmed by Munich It was here that he presented his thesis on The Development of Metaphysics in Persia and was awarded a Doctorate. He described Munich as the "Isle of Bliss, bathed in the sea of Imagination".

Several German thinkers, among whom Kant and Goethe may be specially mentioned, had a profound effect on Iqbal's thought Iqbal shared the often expressed view that Kant is "God's greatest gift to his country". Iqbal's own subsequent contribution to the development of philosophical and political thought was to have such a lasting effect on the culture and political life of his people that he himself can justifiably be called God's greatest gift to his own people.

Goethe exerted the greatest formative influence on Iqbal's thought and moved him to the very depth of his soul. In the Payam-i-Mashriq (Message of the East), Iqbal describes Goethe as the "Philosopher of Life" The book, as is well known, is Iqbal's reply to Goethe's "Western Divan" In the Preface, Iqbal describes Goethe through the Mouth of Rumi and compares himself to Goethe.

" That sage of the West, the poet of Allemagne,
Who lost his heart to the winning ways of Iran
Who painted a picture full of the beauty of
sweethearts young and saucy
And sent the salutations of the West to the East
The Message of the East ist my response to his
greeting "

And again

" The mysteries of the Universe have been revealed
to both,
Both are messengers of life in death."

Iqbal is a profound student of Eastern and Western philosophy and draws his inspiration from the thought of both worlds. But as Thomas Arnold said of him "He is no mere echo of other men's ideas but distinctly an original thinker". His philosophy is entirely his own

While Iqbal's thought reflects his affinity with some Eastern and Western thinkers, he never hesitates to criticise them In-

deed his condemnation of evil in both Eastern and Western society is merciless. He fervently preaches the dignity of man and the universal brother-hood of man. He calls for the eradication of artificial barriers based on geography, race and politics. He is unsparing in his criticism of exploitation of man by man be it in the West or in the East. He condemns nationalism, racialism, colour-prejudice and materialism but has unstinted praise for the urge for scientific progress and social justice characteristic of modern Western society

Iqbal criticises all institutions which tend to lower human dignity. In Eastern society he castigates pseudo-mysticism, listlessness and self-negation and calls for dynamic activism for its revitalisation. Iqbal is the poet of humanity and calls for society to be founded on spiritual values For his people, he preaches a life based on the best the East and West have to offer. In him, to quote Nicholson, "East and West met together but it would be too much to say that they were united."

For Pakistanis, Iqbal is the highest symbol of their culture He is not only their national poet-philosopher but also the spiritual father of the country

Very rightly, Iqbal has been described as the cultural bridge between Pakistan and Germany. It is heartening to find that in the years following his death in 1938, interest in Iqbal has grown remarkably all over the world His work has been translated into several European languages In view of the special love Iqbal had for Germany, it is only befitting that he should be widely read and studied in this country Several scholars have made their contribution in this field No reference to Iqbal in Germany can be complete without a special mention of the outstanding contribution of Prof. Annemarie Schimmel, who by her penetrating study of Iqbal and her most valuable translation into German of some of Iqbal's work, has introduced him to the intelligentsia and the public at large in this country.

This book which is being published by the German-Pakistan Forum and for which we are beholden to the President of the Forum, Wolfgang Koehler, to mark Iqbal's Centenary Year containing a collection of articles on his life and his political and religious philosophy will, it is hoped, bring Pakistan and Germany closer together in the cultural field.

Iftikhar Ali
Ambassador of Pakistan

Bonn-Bad Godesberg
September 1977

Geleitwort

Iqbal ist geboren und wurde erzogen im heutigen Pakistan, ı einer der islamischen Mystik tief verpflichteten religi- ›en Familie Er erhielt seine erste Erziehung in orientali- her Umgebung, wurde aber auf Universitätsebene gründlich in ›stlicher Literatur, Philosophie und Wissenschaft ausgebildet. ıs bedeutet, daß er schon vor seinem Aufbruch nach Europa 1905, › er zuerst in England, dann in Deutschland weiter studierte, ine gute Kenntnis orientalischer und westlicher Überlieferung ›saß. Während seines Aufenthaltes in Deutschland studierte er ı Heidelberg und München, wo er das Glück hatte, von verständ- isvollen Professoren geleitet zu werden Sein Aufenthalt in eidelberg übte tiefgehenden Einfluß auf sein philosophisches enken aus, und er entwickelte eine romantische Liebe für eutschland und die Deutschen "Deutschland schien ihn ganz u durchdringen, und er pflückte Wissen von den Bäumen, an enen er vorüberging, von dem Gras, auf das er trat'

Iqbal hat das Neckartal in seinem Urdu-Gedicht 'Ein Abend a Neckar' verewigt

Stille ist des Mondlichts Traum,
Still ein jeder Zweig am Baum,
Stumm des Tales Sänger nun,
Stumm die grünen Hügel ruhn.
Die Natur, ganz unbewußt,
Schlummert an des Abends Brust
Schweigens Zauber wandelt nun
Neckars Rauschen selbst in Ruhn.
Zieht der stumme Zug der Sterne
Ohne Glockenklang zur Ferne,

This book which is being published by the German-Pakistan Forum and for which we are beholden to the President of the Forum, Wolfgang Koehler, to mark Iqbal's Centenary Year containing a collection of articles on his life and his political and religious philosophy will, it is hoped, bring Pakistan and Germany closer together in the cultural field

Iftikhar Ali
Ambassador of Pakistan

Bonn-Bad Godesberg
September 1977

Geleitwort

Iqbal ist geboren und wurde erzogen im heutigen Pakistan, in einer der islamischen Mystik tief verpflichteten religiösen Familie Er erhielt seine erste Erziehung in orientalischer Umgebung, wurde aber auf Universitätsebene gründlich in westlicher Literatur, Philosophie und Wissenschaft ausgebildet. Das bedeutet, daß er schon vor seinem Aufbruch nach Europa 1905, wo er zuerst in England, dann in Deutschland weiter studierte, eine gute Kenntnis orientalischer und westlicher Überlieferung besaß. Während seines Aufenthaltes in Deutschland studierte er in Heidelberg und München, wo er das Glück hatte, von verständnisvollen Professoren geleitet zu werden. Sein Aufenthalt in Heidelberg übte tiefgehenden Einfluß auf sein philosophisches Denken aus, und er entwickelte eine romantische Liebe für Deutschland und die Deutschen "Deutschland schien ihn ganz zu durchdringen, und er pflückte Wissen von den Bäumen, an denen er vorüberging, von dem Gras, auf das er trat"

Iqbal hat das Neckartal in seinem Urdu-Gedicht 'Ein Abend am Neckar' verewigt

Stille ist des Mondlichts Traum,
Still ein jeder Zweig am Baum,
Stumm des Tales Sänger nun,
Stumm die grünen Hügel ruhn
Die Natur, ganz unbewußt,
Schlummert an des Abends Brust
Schweigens Zauber wandelt nun
Neckars Rauschen selbst in Ruhn
Zieht der stumme Zug der Sterne
Ohne Glockenklang zur Ferne,

Berg und Strom und Feld in Stille,
In sich ruht der ew'ge Wille.
O mein Herz, sei still auch du ...
Lass den Gram - schlaf nun in Ruh

Iqbal war gleichermaßen bezaubert von München. Hier reichte er seine Dissertation über "The Development of Metaphysics in Persia" ein und wurde zum Dr. phil. promoviert. Er hat München als 'Eiland der Seligkeit, gebadet im Meere der Phantasie' bezeichnet. Verschiedene deutsche Denker, unter denen man besonders Kant und Goethe erwähnen muß, beeinflußten Iqbals Denken tief. Er teilte die oft geäußerte Ansicht, daß Kant 'Gottes größte Gabe für sein Land' sei. Iqbals eigener späterer Beitrag zur Entwicklung philosophischen und politischen Denkens sollte eine solche fortdauernde Wirkung auf die Kultur und das politische Leben seines Volkes haben, daß er selbst Gottes größte Gabe für sein eigenes Volk genannt werden kann.

Goethe formte Iqbals Denken am meisten und bewegte ihn bis in die tiefsten Tiefen seiner Seele. Im Payām-i Mashriq, der 'Botschaft des Ostens',nennt Iqbal Goethe einen 'Lebensphilosophen' Wie bekannt, ist dieses Buch Iqbals Antwort auf Goethes West-Östlichen Divan. Im Vorspruch beschreibt Iqbal Goethe durch Rumis Mund und vergleicht sich selbst mit ihm

Des Westens Meister, jener deutsche Dichter,
Verzauberter der persischen Gesichter,
Er formt' das Bild der reizend Kecken, Schlanken
Und brachte dem Osten einen Gruss der Franken.
Des 'Ostens Botschaft' ist die Antwort mein -
Auf Ostens Abend goss ich Mondenschein..

und fahrt dann fort.

Wir wissen, wo das Seinsgeheimnis loht,
Sind Boten von dem Leben aus dem Tod ..

Iqbal hat östliche und westliche Philosophie gründlich studiert und seine Inspiration aus dem Denken beider Welten erhalten.

Aber, wie sein Lehrer Thomas Arnold von ihm gesagt hat, "Er ist nicht ein bloßes Echo der Ideen anderer, sondern ein ausgesprochen origineller Denker". Denn seine Philosophie gehört ganz und gar ihm.

Obgleich Iqbals Denken seine Affinität zu manchen östlichen und westlichen Denkern widerspiegelt, zögert er doch nie, sie zu kritisieren. Ja, sein Verdammungsurteil über das Böse in der östlichen wie der westlichen Gesellschaft ist gnadenlos. Er predigte mit glühendem Eifer die Würde des Menschen und die allgemeine Bruderschaft der Menschen. Er ruft nach der Aufhebung künstlerischer Grenzen, die sich auf Geographie, Rasse und Politik stützen Er ist unbarmherzig in seiner Kritik an der Ausnutzung von Menschen durch Menschen, geschehe sie im Osten oder im Westen Er verdammt Nationalismus, Rassismus, Vorurteile gegen irgendeine Hautfarbe und Materialismus, aber er hat uneingeschränktes Lob für wissenschaftlichen Fortschritt und soziale Gerechtigkeit, wie sie typisch für die moderne westliche Gesellschaft ist.

Iqbal kritisiert alle Institutionen, die zu einer Erniedrigung der menschlichen Würde tendieren In der östlichen Gesellschaft greift er die Pseudo-Mystik, Gleichgültigkeit und Selbstaufgabe an und ruft nach dynamischer Aktivität zur Wiederbelebung der Muslime. Iqbal ist der Dichter der Humanität und fordert eine auf geistige Werte gegründete Gesellschaft Für sein Volk predigt er ein Leben, das sich auf die besten Werte gründet, die Ost und West zu bieten haben. Um Nicholson zu zitieren "In ihm treffen sich Ost und West, wenn es auch zuviel wäre, zu sagen, sie hätten sich vereinigt"

Für die Pakistaner ist Iqbal das höchste Symbol ihrer Kultur Er ist nicht nur ihr nationaler Dichter-Philosopher, sondern auch der geistige Vater ihres Landes

Iqbal ist mit vollem Recht als kulturelle Brücke zwischen Pakistan und Deutschland beschrieben worden Es ist erfreulich zu sehen, daß in den Jahren nach seinem Tode, 1938, das

Interesse an Iqbal überall in der Welt stark gewachsen ist. Im Hinblick auf die besondere Liebe, die Iqbal für Deutschland hegte, ist es durchaus richtig, daß er in diesem Lande besonders gründlich gelesen und studiert worden ist. Mehrere Gelehrte haben ihren Beitrag zu diesem Gebiet geleistet. Keine Referenz auf Iqbal in Deutschland kann vollständig sein, ohne besonders den herausragenden Beitrag von Professor Annemarie Schimmel zu nennen, die durch ihre tiefschürfenden Studien Iqbals und ihre höchst wertvollen deutschen Übersetzungen einiger seiner Werke ihn den Gebildeten und einem weiteren Publikum in diesem Lande zugänglich gemacht hat.

Dieses Buch, das vom Deutsch-Pakistanischen Forum veröffentlicht wird und für das wir dem Präsidenten des Forums, Herrn Gesandten Wolfgang Koehler, zu Dank verpflichtet sind, ist zusammengestellt, um das Jahr von Iqbals hundertstem Geburtstag zu feiern, es enthält eine Sammlung von Aufsätzen über sein Leben und seine politische und religiöse Philosophie und wird, wie wir hoffen, Pakistan und Deutschland auf kulturellem Gebiet noch mehr einander nähern.

Iftikhar Ali
Botschafter der
Islamischen Republik Pakistan

Bonn-Bad Godesberg
September 1977

Vorwort

Diese das philosophische und politische Werk von Dr. Muhammad Iqbal (1877-1938) behandelnde Schrift erscheint im Jahr der einhundertsten Wiederkehr seines Geburtstages Sie ist zugleich der dritte Band einer vom Deutsch-Pakistanischen Forum herausgegebenen Schriftenreihe Früher erschien eine "Bibliographie des deutschen Pakistan-Schrifttums" von Dr. Uta Ahmed (1975) und "Fünf Vorträge über Mohammad Ali Jinnah, die Grundlagen des pakistanischen Nationalismus und die Teilung Indiens im Jahre 1947" von Prof Abdul Hamid (1976)

In diesem Band wurden elf Beiträge pakistanischer und deutscher Autoren zusammengefaßt, die sich mit sehr verschiedenen Aspekten des Gesamtwerkes von Iqbal und seiner Person befassen Einige davon waren bereits früher veröffentlicht, nämlich von A Schimmel 'Ost-westliche Dichtung' (Arcadia, Jahrgang 1968, Verlag Walter de Gruyter & Co Berlin) und "Die Gestalt Satans in Muhammad Iqbal's Werk " (Kairos, 1963 Heft 1/2, Otto Müller Verlag, Salzburg), von J W Fück 'Muhammad Iqbal und der indo [illegible] Modernismus (In West-östliche Abhandlungen", Festschrift [illegible] Rudolf Tschudi, herausgegeben von Fritz Meier, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 19[illegible]) Professor Fücks Aufsatz [illegible] die erste gründ[illegible] deutschsprachige Studie über [illegible], [illegible] in ihrer Analyse noch immer unübertroffen ist [illegible] schließlich der Bericht über sei[illegible] Besuch bei Iqbal, am Vorabend von de[illegible]sen [illegible] von [illegible] Ostrau ("Tagebücher aus Asien" Bd I, [illegible] Verlag [illegible]rg, 1956)

[illegible] den [illegible] Verlagen [illegible] die [illegible]igung, diese [illegible] in unsere Sammlung aufzuneh[illegible]

Die Beiträge von Syed Nazir Niazi in der Übersetzung von Mumtaz Hasan "Conversations with Iqbal" und die Ansprache von Mumtaz Hasan "A Nation is Born" aus dem November 1965 erschienen in Privatdrucken des Pakistan-German Forum Karachi 1960 und 1966.

Alle anderen Aufsätze wurden dem Deutsch-Pakistanischen Forum von den Autoren, Professor Dr. Annemarie Schimmel (Harvard University, Cambridge, Mass., USA), Dr Munir D Ahmed (Hamburg) und Dr. Detlev Khalid (Berlin) zur Verfügung gestellt Dafür gebührt den Autoren unser ganz besonderer Dank.

Für wertvolle Unterstützung bei der Herstellung der Manuskripte danken wir Frau H Hermsen (Bonn) und Frau R. Heemcke (Hamburg)

Wir hoffen, daß diese Veröffentlichung dazu beiträgt, den Lesern Dr Muhammad Iqbal's Werk und seine bleibende Wirkung für das von ihm geistig vorbereitete Pakistan nahezubringen und ihnen den nicht geringen Einfluß bewußt zu machen, den die geistige Begegnung Iqbal's mit J W von Goethe, mit Kant und mit Nietzsche sowie mit deutschen Universitäten zu Beginn unseres Jahrhunderts auf ihn und sein Gesamtwerk hatten

Der Titel dieser Schrift "Muhammad Iqbal und die drei Reiche des Geistes" wurde gewählt in Anlehnung an das von Hermann Hesse, im gleichen Jahre wie Iqbal geboren, der deutschen Übersetzung des "Buch der Ewigkeit" 1957 vorangestellte Geleitwort, in dem es heißt "Drei Reichen des Geistes gehört Sir Muhammad Iqbal an, drei Reiche des Geistes sind Quellen seines gewaltigen Werkes Die Welt Indiens, die Welt des Islam und die des abendländischen Denkens"

Dieses Zeugnis für die geistige Verbindung Iqbals mit seinen westeuropäischen Zeitgenossen ist zugleich ein Aufruf an die jetzt lebende Generation, der wir diesen Band widmen.

Wolfgang Koehler
Präsident
Deutsch-Pakistanisches Forum

Foreword

This collection of essays on the philosophical and political works of Dr Muhammad Iqbal (1877-1938) is being published in the centenary year of his birth It is also the third of a series of publications by the German-Pakistan Forum, the first two volumes being "A Bibliography of German Literature on Pakistan" by Dr. Uta Ahmed (1975) and "Five Lectures on Mohammad Ali Jinnah, The Foundation of Pakistani Nationalism and the Partition of India in 1947" by Prof Abdul Hamid (1976)

The present volume brings together eleven contributions by Pakistani and German authors, dealing with widely varying aspects of Iqbal and his work Some of them have been published before "East-West Poetry" (Arcadia, 1968, Publisher Walter de Gruyter & Co , Berlin) and 'The Figure of Satan in Muhammad Iqbal's Work' (Kairos, 1963, Vol 1/2, Publisher Otto Muller Verlag, Salzburg), both by A Schimmel, and "Muhammad Iqbal and Indo Muslim Modernism (in 'Essays on East and West", Homage to Rudolf Tschudi, edited by Fritz Meier, Publisher Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1954). This essay by J W Fück was the first profound study of Iqbal in the German language and in its analytical judgements remains unsurpassed Finally, Hans-Hasso von Veltheim-Ostrau's account of his visit to Iqbal just before the latter's death ("Diaries from Asia", Vol I, Claassen Verlag Hamburg, 1956)

Our thanks are due to the publishers for permission to include these essays in our collection

Syed Nazir Niazi's "Conversations with Iqbal", translated by Mumtaz Hasan, and Mumtaz Hasan's address of 1965 "A Nation is Born" were published privately by the Pakistan-German Forum Karachi in 1960 and 1966 respectively

All the other contributions were made available to the German-Pakistan Forum by the authors, Professor Dr. Annemarie Schimmel (Harvard University, Cambridge, Mass., USA), Dr. Munir D. Ahmed (Hamburg) and Dr Detlev Khalid (Berlin). For this we owe the authors our special thanks.

For valuable help in preparing the manuscripts we are indebted to Frau H Hermsen (Bonn) and Frau R. Heemcke (Hamburg).

We hope this volume will help to bring its readers closer to Muhammad Iqbal's work and its abiding effect on the Pakistan for which he spiritually prepared the way, and also to reveal to them the not inconsiderable influence on Iqbal and all his work of his intellectual encounter with Goethe, Kant, Nietzsche and the German universities at the beginning of this century

The title of this collection "Muhammad Iqbal and the three realms of the spirit" has been borrowed from the introduction written in 1957 by Hermann Hesse, who was born in the same year as Iqbal, to the German translation of the "Book of Eternity" In this he wrote "Muhammad Iqbal belongs to three realms of the spirit, three realms of spirit are the sources of his prodigious work - the world of India, the world of Islam and the world of European thought"

May this testimony to the spiritual links between Iqbal and his Western European contemporaries serve also as a challenge to the present generation, to whom we dedicate this volume

Wolfgang Koehler
President
German-Pakistan Forum

Vorbemerkungen

Die Schreibweise der in den folgenden Texten vorkommenden pakistanischen, persischen oder arabischen Eigennamen folgt im allgemeinen der für die indo-pakistanischen Namen gebräuchlichen englischen, danach steht

j	für	dsch
sh	"	sch
kh	"	ch (wie in ach)

Die deutsche Form wird nur bei auch hier eingebürgerten Namen, z. B. Schah, verwendet.

Dennoch wird der aufmerksame Leser auch einen Wechsel in der Umschrift feststellen. Er möge dies bitte dem Umstand zuschreiben, daß die Texte aus verschiedenen Quellen stammen, und dies den Herausgebern nachsehen.

Von den in diesem Band zusammengefaßten 11 Beiträgen sind 6 in deutscher und 4 in englischer Sprache abgefaßt. Mit zwei Ausnahmen folgt den Texten eine Kurzfassung in der jeweils anderen Sprache. Die englische Kurzfassung des Aufsatzes von J. W. F ü c k ist in dem ihm vorausgehenden Beitrag von A. S c h i m m e l auf S. 49 enthalten.

Wir hoffen, daß diese Schrift so Leser deutscher und englischer Zunge gleichermaßen anspricht.

Dieser Band hat am Schluß ein Register. In ihm finden sich Namen von Personen, von Orten, Landschaften und politischen oder religiösen Vereinigungen, bei denen ein unmittelbarer Bezug zu Muhammad Iqbal gegeben ist. Außerdem sind die Titel seiner wichtigsten Werke und die zentralen Figuren seiner philosophischen Schriften berücksichtigt worden.

Introductory Remarks

The spelling of Pakistani, Persian or Arabaic names in this publication is in accordance with the English spelling, generally used for Indo-pakistani names

j = dsch
sh = sch
kh = ch (as in Loch Ness)

The scholarly reader may detect variations in the spelling of identical names which may kindly be excused because of the different sources of our texts

Six out of eleven articles are written in German, four in English With two exceptions summaries in English will follow German articles and vice versa. The English summaries of the Fück article and of von Veltheim's last meeting with Iqbal are part of A Schimmel's essay "Germany and Iqbal'

We are confident that this publication will be enjoyed likewise by readers of the German and of the English tongue

On the last pages the reader will find an index with names of persons, localities, certain geographic regions as well as religious or political groups or associations which have a direct bearing on Muhammad Iqbal's life, thoughts and writings. The titles of his most significant works and the central figures of his philosophical œuvre are also listed.

Annemarie Schimmel

Iqbal, Leben und Werk

Am 9. November 1877 wurde in Sialkot der Mann geboren, der zum Sprecher der indischen Muslime werden sollte Muhammad Iqbal. Sein Geburtstag liegt knapp elf Monate nach dem des politischen Führers, der die indischen Muslime in ihrem Kampf für ein unabhängiges Pakistan leitete, M. A. Jinnah (1876-1948), nur wenige Tage trennten ihn vom Geburtstag des Agha Khan, welcher bei der Gründung der Muslim Liga in Dacca 1906 als einer der führenden Politiker der Muslime Indiens hervortrat und seine Intelligenz und seine weitreichenden Verbindungen für die indischen Muslime einsetzte.

Dieses Zusammentreffen der Geburtsdaten jener drei Männer, die, jeder auf seine Weise, für die Entwicklung Pakistans wirkten, scheint uns symptomatisch für die Situation des Islam in Indien, der neue Impulse benötigte Man sollte nicht vergessen, daß im gleichen Jahr 1877 auch die von Sir Sayyid Ahmad Khan ins Leben gerufene Hochschule von Aligarh, das Anglo-Muslim College, zu funktionieren begann. Diese Institution, von der Orthodoxie zunächst als eine allzu westlich eingestellte Anstalt boykottiert, sollte sich im Laufe der nächsten Jahrzehnte zu einem Zentrum der islamischen Freiheitsbewegung entwickeln

Die Zeit war reif dafür, daß die Muslime ihre Identität neu entdeckten. Denn wie sah die Lage im Subkontinent in jenen Jahren aus? Man muß mehr als tausend Jahre zurückgehen, um die spezifische Situation der indischen Muslime zu erfassen

Im Jahre 711 waren die ersten muslimischen Truppen, vom Irak kommend, ins untere Industal vorgedrungen und hatten dort die Hindu-Herrschaft beendet, ein Akt, für den ihnen die damals noch in Sind ansässigen buddhistischen Gruppen dankbar waren, wie die frühen Historiker bezeugen Unter der Führung des siebzehnjährigen Muhammad ibn al-Qāsim drangen die Araber bis Multan vor, das auch in den folgenden Jahrhunderten ein wichtiges kulturelles und politisches Zentrum blieb Für etwa drei Jahrhunderte blieb die kleine arabische Herrscherschicht in Sind die einzige wichtige islamische Gruppe im Subkontinent, wenn man von einzelnen muslimischen Handelskolonien an der Malabar-Küste absieht, die ihre Eigenart durch die Jahrhunderte hin bewahrt haben. Kurz nach der Jahrtausendwende drangen dann von Afghanistan aus die Heere des Mahmud von Ghazna nach Nordwest-Indien ein, in 17 Feldzügen wurde ein bedeutender Teil des heutigen Pakistan, des Panjab und Kathiawars erobert. Die kostbarste Beute dieser Feldzüge waren aber nicht die Reichtümer, die Mahmuds Heere mit nach Afghanistan brachten, sondern das Buch Bīrūnīs, in dem er die Religion und Philosophie der Inder eingehend beschreibt und damit das erste Beispiel unvoreingenommener wissenschaftlicher Erforschung einer fremden Kultur gibt. Aber schon in diesem Buch wird von der Unvereinbarkeit des hinduistischen und des muslimischen Lebensstiles gesprochen!

Lahore wurde die Hauptstadt des ghaznawidischen Reiches in Indien und entwickelte sich bald zu einem wichtigen Kulturzentrum, die heterodoxe Herrschaft der Karmaten in Multan, die dort seit etwa 900 geherrscht hatten, wurde beendet. In den folgenden Jahrhunderten dehnte sich das islamische Reich nach Osten und Süden aus. Die sogenannte Sklaven-Dynastie, türkische Militärsklaven, die es zu Heerführern gebracht hatten, machte Delhi zur Hauptstadt und dehnte um das Jahr 1200 ihre Macht nach Rajasthan aus. In den folgenden zwei Jahrhunderten lösten sich zahlreiche, meist türkstämmige oder afghanische Dynastien ab Bengalen wurde im

13. Jahrhundert von muslimischen Herrschern regiert. Im Süden Indiens bildeten sich selbständige Königreiche, die bis ins 17. Jahrhundert bedeutende kulturelle Zentren waren - zunächst Gulbarga, später vor allem Golkonda und Bijapur. Sind wurde von einheimischen Herrschern regiert. Der Einbruch des Eroberers Timur nach Nordwest-Indien im Jahr 1398 zerstörte das kulturelle Leben in den betroffenen Gebieten für eine Weile. Die entscheidende Wende trat im Jahr 1526 ein, als Babur aus dem Geschlechte Timurs mit der Schlacht von Panipat seine Herrschaft in Nordwest-Indien aufrichtete. Er wurde zum Gründer der Moghul-Dynastie, mit deren Namen der größte Glanz indischer Geschichte verbunden ist. Nach einem Rückschlag, den sein Sohn Humayun erlitt, wurde das Reich von Akbar (1556 - 1605) konsolidiert, freilich nicht immer im Sinne der islamischen Orthodoxie, die dem Kaiser seine Annäherungsversuche an die Hindu-Majorität des Reiches und sein Interesse an der Hinduliteratur und an anderen Religionen verübelte. Die Zeit des höchsten Prunkes der Moghuldynastie wurde unter Jihangir (1605-1627) und seinem Sohn Schah Jihan (1627-1658) erreicht, unter deren Herrschaft die berühmtesten Werke islamischer Kunst in Indien geschaffen wurden. Der Taj Mahal in Agra ist das Grabmal der Mutter der 14 Kinder Schah Jihans, und es war unter ihren Söhnen, daß die Spannungen aufbrachen, die in einem allumfassenden indo-muslimischen Königtum latent waren. Der Kronprinz, Dara Shikoh, neigte der Politik seines Ahnen Akbar zu, ohne dessen starke Persönlichkeit zu besitzen, sein Bruder Aurangzeb vertrat die Linie der Orthodoxie, nicht unbeeinflußt von den politisch aktiven Mitgliedern des mystischen Ordens der Naqshbandiyya. Sein Versuch, die beiden südindischen Königreiche, die der schiitischen Richtung des Islam angehörten, zu erobern, kostete das Reich unendliche Opfer und führte zu einer Ausdehnung und Verunsicherung der Grenzen, die sich sofort nach seinem Tode - er starb 1707 als fast 90jähriger - bemerkbar machte. Die Jahre nach seinem Tode sind mit Machtkämpfen erfüllt, die Provinzen des Dekkan und

die von Awadh begannen sich selbständig zu machen, kleinere Fürstentümer entstanden, und der Machtbereich der Moghulherrscher schrumpfte immer mehr zusammen. Die Mahratta und die Sikh sowie andere machtlüsterne Herrscher höhlten das Reich von innen her aus; die Eroberung von Dehli durch den Perserschah Nadir Schah im Jahr 1739 war nur ein, wenn auch vielleicht der schlimmste, Schlag in einer Geschichte von Plünderungen und politischen Wirren, die über die Hauptstadt hineinbrachen. Ahmad Schah Durrani von Afghanistan, von den Muslimen selbst ins Land gerufen, zerstörte ebenso viel wie er rettete Dazu kamen die Gefahren von außen die Franzosen und Holländer hatten ihre Hafenkolonien im Süden, und die British East India Company bahnte sich langsam und zielstrebig einen Weg nach Indien und übernahm im Jahr 18o3 praktisch die Macht Die beiden letzten Moghulherrscher waren ebenso wie die Herrscher von Lucknow nur noch Puppen in ihrer Hand Mit dem Militäraufstand von 1857, der in der Regel den Muslimen zur Last gelegt wird, ging die muslimische Herrschaft auch politisch endgültig zu Ende, und die ehemaligen Herrscher mußten sich auf eine völlig neue Lage umstellen

Es war vielleicht noch nicht einmal so sehr die veränderte politische Landschaft wie die neuen Formen der Erziehung, der Rechtsprechung, der gesamten Haltung zur Welt, die diese Umstellung so viel schwieriger für die Muslime als für die Hindus machte. Schon im 18 Jahrhundert hatten einzelne religiöse Führer in Delhi versucht, die Muslime zu den eigentlichen Wurzeln ihrer Kraft, zum reinen Wort des Korans und zum Beispiel des Propheten, zurückzuführen. Die Kämpfer gegen die Sikh und auch gegen die Briten, welche von der tarīqa muḥammadiyya, dem 'Muhammad-Pfad', inspiriert waren, suchten die islamische Herrschaft wieder aufzurichten. Die Tatsache, daß die bis dahin allgemein herrschende persische Verkehrssprache durch das Macauley-Edikt von 1835 abgeschafft und das Englische als Medium der Erziehung und Verwaltung eingeführt wurde, erschwerte die Lage der Muslime, obwohl nun die

einzelnen indischen Sprachen, wie Urdu, Sindhi, Bengali, mehr Interesse und Förderung fanden, schwand doch das einigende Band einer Hochsprache für die Muslime. Die meisten stronggläubigen Familien weigerten sich auch, ihre Söhne an der britischen Erziehung teilnehmen zu lassen, so daß die ohnehin geringe Zahl der Einheimischen, die in Staatsstellungen aufsteigen konnte, meist von Hindus gestellt wurde Die muslimische Aristokratie, die ausgedehnte Schicht der muslimischen Großgrundbesitzer, ebenso wie die islamischen Gelehrten sahen ihre Welt zerbrechen. Sie mußten versuchen, einen neuen Weg zu finden. Die Umstellung der Urdu-Literatur um 187o ist ein vorzüglicher Ausdruck dieser Lage statt der weitgehend von der Patronisierung durch einen der unendlich vielen Kleinfürsten, wenn nicht durch die Könige und Kaiser, abhängigen höfischen Literatur von höchster Verfeinerung wurde nun versucht, die nüchternen Formen lehrhafter Dichtung, wie man sie aus England kannte, zu übernehmen Der Urdu-Dichter singt nicht mehr so leicht von den Reizen seiner Geliebten, ihre Schönheit in immer neuen Bildern beschreibend, oder preist seinen Patron in hochfliegenden hyperbeln, sondern wendet sich an die Muslime, um ihnen eine Botschaft zu überbringen, er beschreibt gewisse betrübliche Erscheinungen der indo-muslimischen Gesellschaft und versucht, seine Landsleute zu einer neuen Lebensauffassung zu führen Hālī mit seinem Musaddas, dem großen Gedicht in sechszeiligen Versen, ist der wichtigste Vertreter dieser Richtung Und in Prosa versuchte Sir Sayyid Ahmad Khan gegen Aberglauben und eingewurzelte Aversion gegen die Christen zu kämpfen und seinen Landsleuten klarzumachen, daß sie sich der westlichen Mittel bedienen müßten, um zu überleben. Erzieherische Novellen und Romane schildern das Elend der ungebildeten Frau oder die schlimmen Seiten der Polygamie andere warnen vor den Gefahren allzu starker Verwestlichung

Die ersten Anzeichen politischer Aktivität werden sichtbar in dem 1885 gegründeten All India Congress, in dem zunächst

die Muslime eine Rolle spielten. Wenn das bis zu einem gewissen Grad auch später der Fall war, wurde der 'Kongress' doch je länger desto mehr eine Partei der Hindus - vor allem in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts. Sir Sayyid warnte die Muslime vor einer Mitgliedschaft im Kongress, weil er erkannte, daß sie als Minderheit immer in ihrer freien Entfaltung gehemmt würden. Eine echte Demokratie würde sich bei den herrschenden Mehrheitsverhältnissen kaum durchsetzen.

Es war in dieser Zeit neuer Entwicklungen in Politik und Literatur, daß Iqbal geboren wurde. Sein Werk ist im Zusammenhang mit der indo-muslimischen Frage zu sehen Vieles in seiner Dichtung, von seinem Sendungsbewußtsein wird erst verständlich, wenn man ihn in der Linie der großen Reformer sieht, die sich seit der ersten Identitätskrise der indischen Muslime im 18 Jahrhundert bemühten, neue Wege für das Überleben der islamischen Gemeinschaft zu finden.

Iqbals Heimat ist Sialkot im nördlichen Panjab. Seine Familie stammt, wie zahlreiche Pandschabis, aus Kaschmir. Nach anfänglichen Studien in seiner Heimatstadt ging er nach Lahore, dem kulturellen Zentrum des Panjab, und hatte das Glück, bei seinen Universitätsstudien den berühmten Orientalisten Sir Thomas Arnold als Lehrer zu haben, der durch zahlreiche wichtige Veröffentlichungen hervorgetreten ist Arnold's Buch The Preaching of Islam zeigt zum ersten Mal deutlich, daß sich der Islam nicht mit Feuer und Schwert ausgebreitet hat, sondern durch die geduldige Arbeit der Prediger und der Mystiker. Und Arnold's Artikel über die indo-islamischen Heiligen in Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics ist noch immer nicht übertroffen.

Arnold ermutigte den jungen Iqbal auch, nach Europa zu gehen. Er war zu jener Zeit (1905) bereits als Dichter vaterländischer Hymnen in Urdu hervorgetreten und hatte einige englische Gedichte nachgebildet, so daß er zu den wohlbekannten modernen Urdu-Dichtern gehörte In Cambridge studierte Iqbal Jura und

Philosophie, seine Denkweise war zu jener Zeit weitgehend von seinen Neu-Hegelianischen Lehrern, vor allem McTaggart, beeinflußt Im Juni 1907 begab er sich nach Heidelberg, um dort Deutsch zu studieren und seine Kenntnisse der deutschen Literatur zu vertiefen Ein tiefgefühltes Gedicht 'Ein Abend' wurde am Ufer des Neckar geschrieben und ist deutlich beeinflußt von Goethes 'Wanderers Nachlied'. Die brillante junge indische Muslimin Atiya Begum, die damals in Europa reiste und mit Iqbal viel zusammen war, schrieb."Iqbal war ganz und gar für deutsches Wissen". Ihre spitzzüngigen Bemerkungen über die Heidelberger Tage zeigen, wie enthusiastisch der junge Philosoph sich dem Zauber Heidelbergs hingab Er wandte sich dann nach München, wo er von dem Semitisten Friedrich Hommel im November 1907 promoviert wurde Seine Dissertation, The Development of Metaphysics in Persia, wurde von Fachleuten als ein epochemachendes Werk begrüßt, es zeigt sein besonderes Interesse an sonst in Europa kaum bekannten, mystisch angehauchten Philosophen der persischen Welt und enthält manche Keime zu Iqbals späterer Lebensanschauung, die freilich in seiner eigenen Philosophie völlig neu interpretiert wurde. Die Dissertation zeigt, daß in jenem Jahr der Einfluß des Neu-Hegelianismus und die traditionellen Strömungen der islamischen Mystik noch in Iqbals Denken vorherrschten

1908 kehrte Iqbal in seine Heimat zurück Die Konfrontation mit der europäischen Kultur hatte ihn tief erschüttert. Er sah nicht nur wie so viele seiner Landsleute, die Europa priesen, die glänzende Oberfläche der modernen Zivilisation, sondern spürte auch die Gefahren, die hier drohten Schon damals spricht er andeutungsweise vom Zusammenstoß zwischen Kapitalismus und Kommunismus, jenen beiden Mächten, die er in seinem späteren Werk mit dem 'islamischen Sozialismus' (wie der moderne Ausdruck lautet) vergleicht und im Vergleich abwertet, da sie nur an der materiellen Seite der Dinge kleben und den Geist vergessen Am deutlichsten ist dieses Thema in seinem Jāvīdnāme (1932) ausgearbeitet Die Briefe Iqbals aus

jenen Jahren spiegeln seine inneren Kämpfe wider. Ein glücklicher Zufall hat ein Heft mit Notizen (Stray Reflections) aus dem Jahr 1910 erhalten, in dem die Ansätze seiner neuen Philosophie deutlich zu erkennen sind, und das eine unschätzbare Grundlage für unser Verständnis seiner späteren Entwicklung bildet.

Ein Jahr später erscheint Iqbals erstes ganz großes Gedicht, die Shikwā, 'Klage', inspiriert durch die ständigen Gebiets- und Prestigeverluste der Türken, die für die indischen Muslime immer besonders enge Freunde und verehrte, ja geliebte geistige Verbündete darstellten - lag doch der Sitz des Kalifates in Istanbul. In der Shikwā klagt Iqbal in jener Form, die schon vor ihm Hālī in seinem Musaddas verwendet hatte, daß Gott sein auserwähltes und geliebtes Volk hilflos den Mächten des scheinbar überlegenen Westens überlassen hatte. Doch fand er die Antwort auf diese Klage ein Jahr später in dem in gleicher Form geschriebenen Gedicht Jawāb-i Shikwā, 'Antwort auf die Klage', spricht Gott zu den unzufriedenen Frommen und zeigt ihnen, daß ihre jetzige elende Lage daher kommt, daß sie Seine Gebote übertreten hatten und zu faul seien, sich der religiösen Disziplin zu beugen.

Mitten im Weltkrieg, 1915, erschien Iqbals erstes poetisches Werk auf Persisch 'Geheimnisse des Selbst', Asrār-i khūdī. Mit diesem Werk schockierte der Dichter alle seine Freunde, denn hier legt er zum ersten Mal in oft überspitzter Formulierung die Hauptgedanken seiner neuen Philosophie dar. Die allumfassende Philosophie Hegels und die Lehre von der Einheit alles Seienden, wie sie von der Mehrzahl der islamischen Mystiker gepredigt wurde, liegt weit hinter ihm, er hat sich Nietzsche und Bergson zugewandt, und sein neuer Führer auf dem Wege ist Maulānā Jalāluddīn Rūmī, der größte der persisch schreibenden Mystiker. Iqbal, wie viele andere Dichter vor ihm, hat das Metrum des großen mystischen Lehrwerks von Rūmī - des Mathnawī - übernommen, so daß er auch Verse aus dem

Gedicht seines geistigen Führers übernehmen konnte Die 'Geheimnisse des Selbst' lehren den Menschen nicht das süße Entwerden im Meere der Gottheit, nicht das Dahinschmelzen in Liebe, wie es seit Jahrhunderten von den persisch und Urdu schreibenden Dichtern besungen worden war sie lehren ihn vielmehr, alle seine Anlagen so hoch wie möglich zu entwickeln, sein Selbst zu stärken, damit er im Lebenskampfe bestehen kann. Das Werk ist verständlicherweise oft kritisiert worden, denn zu neu und überraschend schienen die dort vorgetragenen Gedanken. Man warf dem Dichter seine Abhängigkeit von Nietzsches gefährlichen Lehren vor aber sein Verhältnis zu Nietzsche ist sehr komplex, und das Ideal seines Menschen ist nicht der Übermensch Nietzsches, sondern der vollkommene Mensch, insān-i kāmil, der islamischen Mystik, wie er sich am reinsten in der Gestalt des Propheten Muhammad ausgeprägt hat. Das so gewachsene vollkommene Individuum kann dann, wie er in seinem nächsten Werk schreibt, ein Mitglied der vollkommensten Glaubens- und politischen Gemeinschaft werden die Rumūz-i bēkhūdī, 'Mysterien der Selbstlosigkeit', beschreiben die Pflichten des Individuums in der idealen islamischen Gemeinschaft, die in sich die Einheit Gottes widergespiegelt ein Gott, ein Prophet, ein heiliges Buch, eine Gebetsrichtung und ein allumfassendes Volk, das als "Gnade für die Welten" gesandt ist, so wie einstmals der Prophet als "Gnade für die Welten" (Sura 21/107) auf Erden erschien

In jenen Jahren, die so kritisch für Iqbals geistige Entwicklung waren, hatte sich die Lage auf dem Subkontinent ebenfalls in neuen Bahnen entwickelt 1906 war in Dacca die All India Muslim League gegründet worden, die Teilung Bengalens auf der Basis von muslimischer und Hindu-Mehrheit brachte zum ersten Mal das Problem der kommunalistischen Spannungen auf, so daß die britische Regierung 1911 gezwungen war, diese Teilung rückgängig zu machen. Der Eintritt der Türkei in den Weltkrieg auf Seiten der Deutschen war für die indischen Muslime eine schwere Probe als Muslime standen sie auf Seiten

der türkischen Brüder, als britische Untertanen hatten sie gegen die Türken zu kämpfen. Annäherungen zwischen den Hindus und der Muslimen waren eine Folge des Druckes, und nach dem Massaker von Mianwalli Bagh schlossen sich die beiden Gemeinschaften für eine Weile enger aneinander Mit dem Ende des Weltkrieges kam es zu einer Zusammenarbeit beider großen Gemeinschaften, in der Gandhi und die Seinen die sogenannte Kalifatsbewegung unterstützen Diese Bewegung zielte darauf, das Kalifat, das im osmanischen Sultan investiert war, zu erhalten und als eine Art internationaler Institution zu fördern, selbst nachdem die Türkei den Krieg verloren hatte

Die Komplikationen der Kalifatsbewegung sind oft geschildert worden, ebenso wie die wohlgemeinte hidschra, die Auswanderung von zehntausenden muslimischer Inder nach Afghanistan, wo sie absolut nicht willkommen waren. Die Gestalten von Maulana Muhammad Ali Gauhar, Shaukat Ali und Abul Kalam Azad stehen an der Spitze dieser Bewegung, die auf Befreiung des Landes von der britischen Herrschaft hinarbeitete Die Verwirklichung der islamischen Gesetze, die Neuverpflichtung der Muslime auf den Geist ihrer Religion und die treue Befolgung seiner Vorschriften gehörten zu den Idealen dieser Gruppe von muslimischen Führern, die für eine Erneuerung des muslimischen Geistes und gegen eine sklavische Nachahmung westlicher Ideale kämpften.

Der Enthusiasmus der Kalifatsbewegung brach 1924 zusammen, als Mustafa Kemal (Atatürk) das Kalifat auflöste - er, den Iqbal so enthusiastisch im Payām-i Mashriq besungen hat, versetzte damit der Hoffnung der indischen Muslime einen schweren Stoß Damit war auch die gemeinsame Basis einer Hindu-Muslim-Zusammenarbeit weitgehend zerbrochen, und die Spannungen zwischen den beiden Gruppen nahmen von Jahr zu Jahr zu. Verschiedene revolutionäre oder sozial-mystische anti-britische Bewegungen wuchsen im Laufe der folgenden Jahre alle versuchten, den Islam in dieser oder jener Weise für das moderne Leben zu interpretieren und aus seinen Lehren eine neue dy-

lamische Lebensform zu entwickeln. Auf der höheren politischen 'bene wuchsen die Spannungen und gipfelten im Nehru-Report von 928, dessen Aussagen über die politische Repräsentanz der luslime diese tief enttäuschte.

qbal schien äußerlich wenig an diesen Bewegungen teilzunehmen n einer Zeit energischen Widerstandes gegen die Briten wurde hm der britische Adel verliehen, und sein Name erscheint icht so prominent wie der Maulana Muhammad Alis und seiner reunde in den Jahren des frühen Freiheitskampfes Aber seine olle war anders Er faßte die Träume und Ideale seiner Lands-eute in mitreißende Verse und interpretierte ihre Sehnsucht n einer Sprache, die alle verstehen konnten. Das erste dich-erische Werk, das nach dem Weltkrieg erschien, war die Samm-ung seiner frühen Urdu-Gedichte Bāng-i Darā, 'Der Ruf der arawanenglocke'; beginnend mit lyrischen Versen über die Klage' und die tiefgefühlte Elegie auf den Tod seiner Mutter eicht der Band bis zu Versen, in denen Iqbals neue Haltung um Menschen deutlich ausgesprochen ist. Wenig später er-chien ein neues Werk, Payām-i Mashriq, 'Botschaft des Ostens', n persischer Sprache. Es war dieses Werk, das das Interesse ei Orientalisten an Iqbal besonders weckte. Seine 'Geheim-isse des Selbst', von dem britischen Orientalisten R. A icholson 1920 übersetzt, hatten Verwunderung, ja Ablehnung nter den westlichen Kritikern hervorgerufen, weil sie aus iesen Versen ein Erwachen muslimischer Angriffslust sahen nd seine Folgen fürchteten , aber die 'Botschaft des stens' war anders war diese Sammlung von Gedichten ver-chiedener Stilarten doch gedacht als Antwort auf Goethes est-Östlichen Divan. Das Buch ist dem König Amanullah von fghanistan gewidmet, der die ersten Versuche zur Moderni-ierung seines Landes machte, und es spiegelt Iqbals genaue enntnis der Goetheschen Sprache und Gedankenwelt wider Und ie Goethe politische Aphorismen in seinen Divan eingestreut atte, so gibt auch Iqbal interessante Seitenlichter auf ver chiedene Persönlichkeiten der westlichen und östlichen Welt,

von Kaiser Wilhelm bis Karl Marx, von dem legendären Steinmetz Farhād bis zu Mustafa Kemal Atatürk.

Eine nächste Sammlung persischer Gedichte erschien 1927 unter dem Titel <u>Zabūr-i ʿAjam</u>, 'Persischer Psalter'. Sie enthält einige der feinsten persischen Verse des Dichters und vor allem eine Anzahl sublimer Gebetsgedichte. In einem letzten Teil der Sammlung, dem "Neuen Rosenflor", ahmt Iqbal das mystische Lehrgedicht 'Rosenflor des Geheimnisses' von Mahmud Shabistari (gest. um 1321) nach und antwortet auf die Fragen nach dem Sinn von Gott, Welt und Mensch mit einer klaren Darlegung seines eigenen Standpunktes, wie A. Bausani in einem lichtvollen Artikel gezeigt hat. Im folgenden Jahr (1928) unternahm Iqbal eine Vortragsreise an verschiedene indische Universitäten. Die Sammlung seiner dort gehaltenen Reden erschien bald als <u>Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam</u>. Es ist ein hochinteressantes Werk, das Iqbals Kenntnisse der islamischen und der europäischen Philosophie deutlich zeigt. Die Bedeutung seiner Gedanken, die hier niedergelegt sind, hat sich den westlichen Lesern erst langsam erschlossen, zu ungewöhnlich erschien ihnen zu Beginn die Verbindung vom islamischen kämpferischen Modernismus und einer detaillierten Analyse europäischer Philosophie. Ein französischer Jesuit hat bewundernd anerkannt, wie Iqbal "die alte Wüstenreligion in der Terminologie experimenteller Psychologie rekonstruiert habe" (V. Courtois). Diese Verbindung modernster philosophisch-psychologischer Einsichten mit der islamischen Tradition gibt dem Buch seinen besonderen Wert, doch sollte man es nie ohne die poetischen Werke Iqbals lesen - beide ergänzen und bedingen einander.

Zwei Jahre nachdem diese Vorlesungen gehalten worden waren, präsidierte Iqbal der Jahresversammlung der <u>All India Muslim League</u> in Allahabad (29.12.1930). Es war bei dieser Gelegenheit, daß er zum ersten Mal öffentlich den Gedanken eines getrennten Heimatlandes für die Muslime Indiens aussprach. Nach einer ausführlichen Einleitung in das Prinzip der islamischen

Geschichte und Kultur sagte er:

> Ich möchte Panjab, die Northwestern Frontier Province, Sind und Balochistan in einen einzigen Staat verschmolzen sehen. Selbstverwaltung innerhalb oder außerhalb des Britischen Empire, die Schaffung eines konsolidierten nordwest-indischen Staates scheint mir die endliche Bestimmung der Muslime, zumindest in Nordwest-Indien zu sein.

Es war in jenem Moment, daß die Gestalt Pakistans erstmals deutlich auftauchte, wie Iqbal schon 191o geschrieben hatte:

> Nationen werden in den Herzen der Dichter geboren, sie gedeihen und sterben in der Hand der Politiker.

In den letzten Monaten des Jahres 1931 nahm Iqbal an der Zweiten Round Table Konferenz in London teil, in der das Schicksal Indiens verhandelt wurde, die indisch-muslimische Delegation wurde von Agha Khan geleitet. Auf seinem Rückweg nahm Iqbal an der World Muslim Conference in Jerusalem teil. Im folgenden Jahr hatte er die Gelegenheit, an der nächsten Round Table Conference teilzunehmen, bei dieser Gelegenheit traf er auch Miss Farquharson, eine Freundin Gandhis und aktive Kämpferin, sowohl für die Freiheit Indiens als für die Araber. Seine Korrespondenz mit ihr enthält interessante Aufschlüsse über die Probleme der islamischen Gruppen und Nationen.

Diesmal nahm Iqbal seinen Weg zurück über Paris. Dort traf er Henri Bergson, dessen vitalistische Philosophie ihn seit langem fasziniert, aber fast noch wichtiger war seine Begegnung mit Louis Massignon, dem großen französischen Orientalisten, dessen neue Interpretation des Werkes von Hallāj, dem Märtyrer-Mystiker des Islam (hingerichtet 922), Iqbal zutiefst beeinflußt hatte. Massignon blieb dem Hause Iqbals bis zu

seinem Tode eng verbunden und bewunderte die Einsicht des Dichter-Philosophen in die innere Struktur des seelischen Lebens Auf dem Rückweg von Paris verweilte Iqbal für einige Zeit in Spanien, dem ehemaligen Zentrum der islamischen Kultur, und das Gebet, das er in der Moschee von Cordoba verrichtete, inspirierte sein wohl berühmtestes Urdu-Gedicht, 'Die Moschee von Cordoba' Er hielt auch eine Vorlesung in Madrid, hatte doch die spanische Orientalistik unter Führung von Asín Palacios viel zur Aufhellung der Querverbindungen zwischen islamischer und christlich-mittelalterlicher Tradition beigetragen

In Rom traf Iqbal Mussolini, den er zunächst bewunderte, dann aber ablehnte, wie die Gedichte aus den letzten Jahren seines Lebens zeigen. Im gleichen Jahr 1932 hatte Iqbal jenes Werk veröffentlicht, das eine Quintessenz seiner Lehren und Gedanken ist das Jāvīdnāme, seinem jungen Sohn Javid gewidmet, dessen Name 'Ewig' bedeutet Es ist eine Himmelsreise der Seele, die der Dichter unter der Leitung seines verehrten geistigen Führers Jalāluddīn Rūmī unternimmt, wie einst Virgil Dante durch die Stadien der Hölle und des Himmels führte. Elemente des Faust sind ebenso zu erkennen wie solche der islamischen Überlieferung, und das ganze Werk ist eine erstaunliche Synthese östlichen und westlichen Denkens und Dichtens. Was man am meisten bewundern muß, ist die psychologische Einsicht Iqbals und die Parallelität seiner Gedanken mit manchen Ideen, die zur gleichen Zeit europäische religiöse Denker beschäftigten, deren Werk er gar nicht kennen konnte Der Religionshistoriker findet in diesem Gedicht eine fast unübersehbare Anzahl wichtiger Beobachtungen, und der Literaturhistoriker wird hier eine interessante Neuinterpretation klassischer Motive erkennen.

Im Oktober 1933 wurde Iqbal von Nadir Shah von Afghanistan eingeladen, zusammen mit zwei anderen Vertretern der indischen Muslime das Problem der Errichtung einer Universität in Kabul

zu diskutieren. Das kleine persische Gedichtwerk Musāfir, 'Der Reisende' enthält Erinnerungen an diese Reise und gibt dem jungen König Zahir Shah, der nach seines Vaters Ermordung den Thron übernahm, Ratschläge War doch Afghanistan für Iqbal das Land, in dem der Geist des islamischen Eroberers Mahmud von Ghazna noch ungebrochen lebte, wo die starke Mystik Sanāīs (gest. ca 1131) lebendig war - und, was er nicht erwähnt, wo sein geistiger Führer Rūmī zu Hause war. Gleichzeitig mit dem Musāfir veröffentlichte Iqbal ein anderes persisches Gedichtbändchen unter dem Titel 'Was soll man nun tun, o Völker des Ostens', in dem er die Glorie des frühen Islam beschwört und seine Ideale von Armut (als Nichtbedürfen und Unabhängigkeit) und islamischer Einheit noch einmal darlegt

Kurz nach dieser Reise wurde Iqbal nach Südafrika sowie nach Oxford zu Vorlesungen eingeladen, doch seine Gesundheit erlaubte ihm keine längere Reise mehr Eine unerklärliche Halskrankheit hatte ihn befallen, zu der sich in den letzten Jahren andere Beschwerden und schwindende Sehkraft gesellten Trotzdem setzte er seine poetische Arbeit fort, immer im Kampf gegen die Schatten der Hoffnungslosigkeit, wie er es in einem kleinen Gedicht in Zarb-i Kalīm gezeigt hat

1934 besuchte Iqbal mit seinem Sohn das Grab von Ahmad Sirhindi in Sirhind, denn er war den Gedanken dieses 'Reformers des zweiten Jahrtausends' (gest. 1624) besonders nahe, wurde in seiner Tradition (der Naqshbandi-Mystik) doch die enge Verbindung vom Wirken des religiösen Menschen in der Gemeinschaft mit seiner absoluten Hingabe an Gott besonders betont. Gewiß, seine Feinde klagten ihn an, nur mit Worten zu kämpfen; aber je gespannter die Lage wurde, desto mehr wandte er sich auch nach Maßgabe seiner Kräfte der praktischen Politik zu - das ist der Grund für seine Zusammenarbeit mit M A Jinnah, dem er seinen Traum von einem eigenen muslimischen Heimatland in Indien immer deutlicher machte. Seine Briefe an

Jinnah zeigen sein tiefes Verantwortungsgefühl für die indischen Muslime, die allzu willig die Sklaverei des Westens auf sich genommen hatten, wie er immer häufiger in seinen Gedichten klagt In den Gedichten, die während dieser Jahre geschrieben sind, spricht Iqbal mehr denn je von den Gefahren der Verwestlichung und versucht die Muslime zurückzuleiten zum Koran und zur Nachahmung des geliebten Propheten auch in dieser im Mittelpunkt seines Denkens stehenden Verehrung des Propheten Muhammad setzt er die Linie fort, die von den Delhier Mystikern des 18. Jahrhunderts begonnen war und nach 1870 vor allem im indischen Raum in einer fast unübersehbaren Zahl von Veröffentlichungen ihren Niederschlag gefunden hatte.

1936 wurde Iqbals Sammlung von Urdu-Gedichten Bāl-i Jibrīl, 'Die Schwinge Gabriels' veröffentlicht, sie enthält das große Gedicht über die Moschee von Cordoba, aber auch eine hochinteressante Beschreibung von 'Lenin in der Gegenwart Gottes', und viele andere faszinierende Gedichte Im folgenden Jahr wurde dann sein letztes selbständiges Werk veröffentlicht, das seinem Gönner, den Nawwab von Bhopal, gewidmet ist - sein Titel, wie alle Titel seiner Gedichtbände bedeutungsschwer, ist Zarb-i Kalīm, 'Der Schlag Moses', um an das Wunder Moses zu erinnern, der Wasser aus dem Stein schlug und das Rote Meer mit seinem Stabe teilte. Damit ist die politische Führerrolle des Propheten und des prophetischen Denkers angedeutet. Man konnte erwarten, daß hier viel bittere Kritik an den Muslimen ausgesprochen wird, es ist vielleicht das für westliche Leser am schwersten zugängliche Dichtwerk Iqbals, da es auch eine genaue Kenntnis gewisser politischer Ereignisse im Subkontinent voraussetzt.

Iqbals persönliches Leben war in jenen Jahren überschattet von Verlusten, seine letzte Frau, die Mutter von Javid und Munira, starb 1935 Eine deutsche Dame übernahm die Erziehung der Kinder - ein Zeichen dafür wie sehr Iqbal die deutsche Kultur liebte und wie sehr er deutscher Erziehung vertraute! Der Tod

seines Freundes und Gönners, Sir Ross Masood, des Enkels von Sir Sayyid Ahmad Khan, war ein schwerer Schlag für ihn, dem Freund ist eine tiefgefühlte Elegie gewidmet, die in einem Lob der alles überwindenden Macht des Selbst gipfelt. Trotz der körperlichen Leiden, die ihn heimsuchten, führte Iqbal seine Korrespondenz und seine Beziehungen mit den führenden Politikern und Literaten seiner Zeit fort, er war freundschaftlich mit Tagore verbunden, und Pandit Nehru besuchte ihn einmal - wie denn Iqbals 'Offener Brief an Pandit Nehru' eine sehr interessante Zusammenfassung seiner religiös-politischen Ideale enthält. Er hoffte, eine Einführung in den Koran zu schreiben, arbeitete als geschulter Jurist an Fragen des islamischen Rechtes und träumte von einem Werk im Stile von Nietzsches 'Also sprach Zarathustra'.

Iqbals Neujahrsbotschaft, die am 1.1.1938 von Radio Lahore gesendet wurde, zeigt, wie tief ihn die politische Lage in der Welt beunruhigte, sie ist heute noch lesenswert als ein Zeichen seiner großen politischen Einsicht und Verantwortung und als Ruf nach Freiheit und Brüderlichkeit in allen Staaten der Welt. Vier Monate später starb er. Der deutsche Kulturphilosoph H. H. von Veltheim Ostrau war sein letzter Besucher, mit ihm diskutierte er für Stunden Probleme deutscher Literatur und Philosophie. In den Morgenstunden des 21. April 1938 entschlief Muhammad Iqbal und wurde von Zehntausenden zur letzten Ruhe geleitet. Mit Recht schrieb die Zeitschrift <u>Islamic Culture</u>, die führende Kulturzeitschrift der indischen Muslime:

> "Wenn wir um ihn trauern, so fassen wir seinen Tod nicht als den eines einzelnen Mannes auf, wir realisieren, daß etwas, was in einer Nation vielleicht einmal im Jahrhundert erscheint, etwas, das unendlich kostbar in und wegen seiner Einmaligkeit war, plötzlich aus unserer Mitte genommen worden ist. Die Welt des Islam ist wie ein blutender Leib, aus dem ein lebenswichtiges Glied abgeschnitten ist.

in einer Zeit, da es am nötigsten gebraucht wurde".

Nach Iqbals Tod wurden seine letzten Gedichte (Persisch und Urdu) herausgegeben unter dem Titel Armaghān-i Ḥijāz, 'Gabe des Hijaz', um auf seine tiefe Verbundenheit mit dem Heimatland des Islam, der arabischen Welt, hinzuweisen, auf deren zentrale Bedeutung er seine Landsleute immer wieder hingewiesen hatte.

Zwei Jahre nach seinem Tode wurde in Lahore die Pakistan-Resolution von der Muslim Liga angenommen, und neun Jahre nach seinem Tode wurde jenes Heimatland für indische Muslime, Pakistan, das er 193o erstmals in großem Rahmen erhofft hatte, Wirklichkeit Für die deutsch-pakistanischen Beziehungen mag es nicht unwichtig sein, daß er bei seinen Vorarbeiten für dieses Pakistan-Projekt, bei der Herstellung von Karten mit Mehrheitsprovinzen und -ortschaften, von einem deutschen Geographen unterstützt wurde, der lange Zeit in seinem Hause wohnte, wie Iqbals Sohn Javid vor kurzem in seiner Ansprache am Iqbal-Tag 1976 in Lahore aufdeckte.

Man kann Iqbal von verschiedenen Seiten betrachten - als Dichter, der kein Dichter des l'art pour l'art sein wollte, sondern eine Botschaft brachte, als Politiker, der einen neuen Staat in seinem Herzen entwickelte und ihn in die kühle Luft der politischen Wirklichkeit brachte, als Philosoph, der östliches und westliches Gedankengut genial verband, als Theologen, als islamischen Modernisten - jeder wird in ihm einen Aspekt finden, der ihm besonders zusagt. Im Gegensatz zu den meisten modernistischen Denkern seiner Zeit, die in den arabischen Ländern oder auch in der Türkei auftraten, war er ein Mann, der europäische Philosophie nicht nur flüchtig gelesen, sondern intensiv studiert hatte, seine Kenntnis des Deutschen half ihm, die Charakteristika der deutschen Philosophie und Dichtung besonders gut zu verstehen. Goethe ist sein geistiger Führer aus dem Westen, Maulānā Rūmī aus dem Osten. Er hat in

beiden die Vertreter des dynamischen Prinzips der Liebe - im weitesten Sinne des Wortes - gesehen, im Gegensatz zum trockenen Intellekt Aktivität, Entwicklung der schlummernden Anlagen des Menschen im Dienste der größeren Sache der islamischen Nation, und ständig angespornt durch die Zwiesprache mit Gott, das war das Zentrum seines Denkens, von dem aus er dann andere Ideen interpretierte und seinem Ziele dienstbar machte Er sah den Menschen als den vollkommenen Stellvertreter Gottes, so wie es der Koran gesagt hatte ein Stellvertreter, der berufen ist, diese Welt zu einem Paradies zu machen und der um so höher steigt, je mehr er sich bewußt ist, daß er der Diener Gottes ist Aus dieser Haltung des 'Dieners Gottes', die eine ständige Entwicklung zu höheren Daseinsstufen in sich schließt, kann man Iqbals Haltung zum Islam, zur westlichen Welt, zur Politik, zur Philosophie verstehen.

Er hat sich selbst beschrieben, wenn er einmal in seiner Dichtung sagt

"Der Dichter ist das Herz in der Brust der Nation"

Annemarie Schimmel

Iqbal, his Life and his Work

Summary

Muhammad Iqbal was born on November 9, 1877 in Sialkot - not even eleven months after the birth of Quaid-i Azam M. A. Jinnah, and only a few days after the Agha Khan who was to play such an important role in the formation of the Muslim League and in Indian politics. He thus stands at an important juncture of Indo-Muslim history, a history that began in 711 with the conquest of Sind and Multan by Muhammad ibn al-Qāsim, was continued during the early 11th century in northwestern part of the Sub-continent from where Muslim rule spred both east and south, and found its culmination in the glorious Mughal Empire. The catastrophes of the post-Aurangzeb time, the encroachment of foreign powers, particularly Britain, upon India, the breaking up of the Muslim rule into smaller and weaker states, the confrontation with the cultural and the religious problems caused by the extending rule of the British ended in the so-called Mutiny of 1857 which constitutes the nominal and practical end of the Indo-Muslim rule. The problem of self-identification with which the Muslim were faced from the 18th century onward grew stronger in the late 19th century. It is visible in a new orientation towards religion and art. Against the resistance of the orthodox who refused any contact with the British, Sir Sayyid Ahmad Khan founded the Anglo-Muslim College at Aligarh in order to make the Muslim intelligentsia participate in the western educational system, thus to secure them at least a certain share in the British bureaucracy. Poetry no longer sang of the loveliness of charming ladies, but developed a new style, in order to remind the Muslims of their glorious past and their duties in the future, the best example is Hālī's Musaddas. The importance of the role of the Prophet

of Islam as the true leader of his community towards progress was once more highlighted and inspired many scholarly and devotional works. The first attempts to create a political representation of the Indians was the founding of the Indian National Congress in 1885. Sir Sayyid saw the dangers of Muslim participation in this body because of the overwhelming majority of Hindus whose votes would always outweigh those of the Muslims. A particular representation of the Muslims was instituted in 1906 in Dacca, it was the Muslim League. Double membership in both organisations was possible for a long time, and only under the growing communalist tensions the League developed a political approach of their own.

It was into this time that Iqbal was born. After initial studies in Lahore, where he had the famous orientalist Sir Thomas Arnold as his teacher, he went to Cambridge to study law and philosophy (1905), then went to Heidelberg in order to learn German more intensely, and submitted his thesis on The Development of Metaphysics in Persia in November 1907 to the professor of Semitics at Munich University, Friedrich Hommel. This thesis, though still written under the spell of Neo-Hegelianism, was praised by Persian scholars as a step into a new and hitherto unknown direction of Persian spiritual life. After his return to Lahore, Iqbal taught philosophy and then concentrated on law. He was deeply shocked by what he had seen in Europe, and recognized the dangers that lurked behind the glittering facade of European life. His Stray Reflections of 1910 are a fine collection of relevant aphorisms, they also reveal his deep insight into German literature and philosophy. His first great Urdu poem is the Shikwā, the complaint about God who has deserted his chosen people, the Muslims, and one year later the 'Answer', in which God blames the lazy and sleepy Muslims who neglect their duties. These two poems form the culmination of the first period of his Urdu poetry. In 1915 he published the Persian mathnawī Asrār-i khūdī, which deeply shocked his readers because of his advo-

cating the development of the Ego instead of the sweet state of fanā, annihilation, of which the poets had been speaking for hundreds of years. The role of the fully developed Ego in the community is then defined in the next Persian mathnawī, the Rumūz-i bēkhūdī, which contain Iqbal's most important sayings about political and social problems. In 1922 the British government conferred a knighthood upon him In 1923, the collected early Urdu poems appeared under the title Bāng-i darā, pointing to the poet's role as the caravanbell which leads the community back to the central sanctuary, the Kaaba in Mecca One year later the most fascinating answer to Goethe's West-Östlicher Divan was published under the title Payām-i Mashriq, this Persian collection of poems, dedicated to Amanullah of Afghanistan, reveals how much Iqbal had studied Western literature, it is interesting for the novel way in which the poet judges persons and events. While the Asrār had aroused some shock in the Western scholarly world due to its strongly dynamic, allegedly Nietzschean interpretation of Islam, the Payām-i Mashriq was welcomed warmly by eminent orientalists such as R. A Nicholson, to whom we owe the translation of the Asrār as well In 1927, another collection of Persian verse appeared it is the Zabur-i'Ajam, the Persian Psalms, a book that contains some of the finest prayer poems in Iqbal's work, and discusses in his emulation of Shabistari's Gulshan-i Rāz, the Gulshan-i rāz-i jadīd, the problems of God, man and world as seen by the modern Muslim poet-thinker One year later, Iqbal gave lectures at various Indian universities They were published under the title Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam, and contain a highly interesting attempt at analysing the Western and Eastern philosophical viepoints in order to make them fruitful for a true revival of Islam Iqbal's results are sometimes surprising but always thought provoking, and the Western scholars came to appreciate his approach, the longer the more.

At a time of growing communalist tensions, Iqbal was an active member of the Muslim League, and it was at the session of

the League in Allahabad in December 1930, that he addressed the participants with a long scholarly exposition about Islam and Islamic history the conclusion of which led him, then, to formulate, for the first time, the idea of a separate homeland for the Muslims, at least in the northwestern part of the Subcontinent. From that time onward the idea of Pakistan slowly gained shape until it was declared to be the goal of the Muslim League in the Lahore session on March 23, 1940.

In 1932, Iqbal was a member of the Second Round Table Conference in London, and participated in the Islamic World Conference in Jerusalem. One year later, he again participated in the Round Table Conference, and stopped on his way back in Paris to meet Henri Bergson, the vitalist philosopher whose ideas he appreciated very much He also met the famous orientalist Louis Massignon, whose studies of the martyr-mystic al-Hallāj had inspired him to see this medieval mystic in a light different from his poetical predecessors in the East, i e. not as the representative of a dangerous pantheism but rather as the defender of a personal and dynamic relation between man and God. From Paris Iqbal proceeded to Spain, where his visit of Cordoba inspired one of his finest Urdu poems, the Masjid-i Qurtuba. In Rome he met Mussolini his early admiration for him gave way, however, to criticism in a later period (One may think of Goethe's attitude toward Napoleon). Another visit brought him as member of an educational commission to Kabul in order to discuss the foundation of an Afghan University

Between these journeys, and in a time of political difficulties, some of Iqbal's most important works were published The Jāvīdnāme, 1932, describes in Persian verse his journey through the spheres, accompanied by his spiritual guide Maulānā Jalāluddīn Rūmī, this poetical form enables him to introduce many of his political, social, and religious ideas in his conversations with the inhabitants of the various spheres The reader cannot but admire his deep insight into problems of religious history and psychology and the ingenious way how old and new

symbols are blended into a perfectly harmonious whole which opens new vista at every new reading Iqbal's journey to Afghanistan resulted in the poetical collection Musāfir, The Traveller, and in the same year his poetical question Pas che bāyad kard, 'What is to be done, o people of the East', was published.

After the return from Afghanistan, Iqbal developed a mysterious illness of the throat, which prevented him the longer the more from speaking, inspite of growing weakness he participated in the political life of the country, inspired Quaid-i Azam to pursue the Pakistan project, and worked on various topics, among which his study of Islamic law would have been most welcome to the curious reader, it was however, never finished. Nor was the book which he wanted to write as an emulation of Nietzsche's Thus spake Zarathustra But his two major collections of Urdu poetry appeared in 1936 and 1937 the Bāl-i Jebrīl, 'Gabriel's Wing', contains the great ode on the Mosque of Cordoba, but also many other highly interesting poems in which he has summed up his religious and to a smaller extent political ideas Zarb-i Kalīm, 'The Stroke of Moses', is mainly devoted to political topics

The death of his wife, the mother of his two children, as well as the death of his friend Sir Ross Masood caused a deep wound in Iqbal's heart. His condition worsened The last visitor who came to his house was the German author H H von Veltheim, with whom he discussed German philosophy for hours. He died in the early morning of April 21, 1938, and was buried in Lahore. Veltheim has well described the deep movement of mourning that went through the Indian Muslim community at his death Iqbal's last New Year's Message, broadcast on Jan 1, 1938, shows how well aware he was of the growing dangers in this world, of the impending war, and of the necessity of peaceful cooperation among nations.

The state which he had visualised in 1930 became a reality in 1947, and it may be interesting to remark that, as Dr. Javid

Iqbal has recently shown in his lecture on Iqbal Day Lahore 1976, a German geographer helped him for quite a long time to prepare maps showing the minority and majority districts on India. It was not only Goethe and Hegel on the spiritual plan, but also the help of a German geographer on the practical plan (and, not to forget, the service rendered to his two children by their German educator, Auntie Doris) which prove Iqbal's close and friendly relations with Germany.

Annemarie Schimmel

Germany and Iqbal

There is no need to enumerate the manifold relations of Muhammad Iqbal (1877-1938) with Germany Everyone knows about the short weeks in Heidelberg in 1907 during which the poet spent some time with Atya Begum, the intelligent Indian lady whose brilliance enchanted even the learned scholar Shibli Numani (d. 1914) The lasting memory of Iqbal's Heidelberg days is the sweet little poem Ek Shām, One Evening, which describes in the style of Goethe's Nachtlied

Über allen Wipfeln ist Ruh'

the peaceful dusk at the bank of the Neckar Then came Munich where the young scholar - exempt from the general rule of staying for two semesters in an university in order to obtain a doctorate - collected material for his thesis which he offered to Professor Friedrich Hommel, Trumpp's successor in the chair of Semitic languages, a thesis which was reprinted in Germany by Internationes Bonn in 1965.

Iqbal's relations with German culture remained alive all through his life, as can be witnessed from the admiring and penetrating remarks in the Stray Reflections of 1910 about the German nation, and about Goethe's Faust, the book which he considered to be the most perfect expression of the German character The finest results of his spiritual meeting with Germany, however, was the Payām-i Mashriq, the Message of the East, intended as an answer to Goethe's West-Östlicher Divan (1819) During centuries the West had adapted literary motifs and poetical inspiration from Eastern sources, then shortly after 1800, Herder's dream of poetry as the aboriginal language of

the human race and Goethe's idea of Weltliteratur had been echoed in the so-called Oriental Current in German poetry. But the Payām-i Mashriq was the first voice in the East to respond to these songs. Iqbal was well aware of the development of this Oriental Current, concerning his representatives from Rückert to Bodenstedt and other, minor poets he relied upon Remy's thesis The Influence of India and Persia on German Literature, published in 1901 in New York. His admiration for Goethe was deep and sincere, and his way to combine classical and modern Persian forms, sheer lyricism and critical approach to problems of the 20th century is remarkable. Thanks to R A. Nicholsons's article about the Message of the East in the first issue of the journal Islamica, published in Leipzig in 1925, German scholars became aware of the existence of this usual poetical collection by an Indo-Muslim poet

Iqbal's Six Lectures became known in Germany shortly after they were published, but while R Paret in his review in the OLZ 1953, p 531, was rather critical and expressed the opinion that

> as a non-Muslim one will only rarely be able to follow his conclusions,

G. Kampffmeyer had given a much more appreciative review two years earlier, in the Welt des Islams XV, 133, p. 122-214 The author, noted for his excellent knowledge of the modern Middle East, seems fascinated by Iqbals's approach and thinks

> It would be interesting to follow in detail the differences which exist at present between the Persian-Indian circle and the development of Islam in the Arabic East, and in this connection particularly to sketch the personality and work of a man like Muhammad Iqbal

Indeed, the knowledge of the Arab Muslims concerning Iqbal is not as profound as one would wish, mainly due to the linguistic differences between the poetical ideals of Arabic and Per-

sian Urdu. Kampffmeyer gives then a few excerpts from the Six Lectures and closes his review with the sentence

> We have to refrain to these excerpts, which are, however, typical of the way of thinking, the all embracing view and the method of Iqbal. All through the book we find the same Weitblick, the same acrimony in research He draws from the best sources of both oriental and occidental literature, and in the latter one also from the German (Horten, A Fischer, Naumann) ...

It was a strange coincidence that the last visitor who saw Iqbal before his death was a German, Baron Hans Hasso von Veltheim who had widely travelled in India and, although like most Westerners in favor of 'Mother India' rather than of the Indian Muslims, he could not help being impressed by Iqbal's work Apparently a rather long standing acquaintance had existed between the two men, both of whom were ardent admirers of Goethe The German globetrotter-philosopher writes in his Tagebücher aus Asien (Diaries from Asia)(Vol I, Hamburg 1956, p 138 f)

> In the afternoon I visited the famous poet and philosopher Sir Muhammad Iqbal He received me, being in his bed, to which he was confined by illness for some months He was suffering from asthma, angina pectoris and was nearly blind as a result of cataract. Most heartily he thanked me for the felicitations which I had sent him on his 60th birthday in January (sic !), and took most lively interest in my recent travels. For hours we discussed philosophy and art and spoke of the political situation in the world As a good friend of Germany, which he knew well, he had agreed with me already for some years previously that closer spiritual bonds between Indians and Germans would now be an even more important demand of the times. Although I spoke to my friends in Lahore about my impression

> of Iqbal as one who was nearing his end I had no idea that I was to have been his last visitor. The next morning special editions of the papers of India brought the news of his death on Thursday, April 21, early in the morning at 5.30 a m. only a few hours after my visit. Schools, universities, law courts and the bazaar were closed all over India as a sign of homage and all Muslims wore mourning for some days.

After quoting the news items in the press the last verses of Iqbal, Veltheim continues

> It is not for me to give here an appreciation of the personality and work of Sir Muhammad Iqbal. Undoubtedly he is one of the great stars of the Asiatic and in particular the Islamic Indian-Persian spiritual firmament, a philosopher and poet of transcendental importance. His death was felt in India as tremendous national loss and was mourned by Muslims all over the world I was particularly privileged by fortune to have been his last visitor, indeed we happened to speak of different attitudes toward death of peoples and individuals. I wrote a letter of condolence to his son Shaikh Javid Iqbal, which I found published in the papers later. His father was buried in a special grave, not in the cemetery but near the great Badshahi Mosque in Lahore The burial ceremony was most impressive with a procession of more than 10.000 people.

At another occasion, e g a few days later during his stay in Srinagar, Veltheim once more gives a short account of Iqbal's biography, and in still another connection he quotes one of his Persian verses which the poet had written into the notebook of some European visitor.

Iqbal's poetry was, at that time, only little known outside the Subcontinent, and had been translated, if at all, mainly into English. A few poems of his Urdu poetry in Bāng-i Darā, the collection published first in 1923, were translated into German verse by Otto von Glasenapp, the father of the wellknown indologist Helmut von Glasenapp in his anthology Aus 4000 Jahren indischer Dichtung (Berlin 1925) Here Iqbal is the only Muslim poet at all, and the author expresses his thanks to him for having sent him some specimens of his poetry Otto von Glasenapp's translations comprise lyrics such as One Evening, Sicily, and Complaint of a bird He also translated from the Persian the introductory verses of the Payām-i Mashriq, e g. the fine passage devoted to Goethe His translations are, of course, slightly oldfashioned in style, but reveal well the poetical beauty of the original

The Payām-i Mashriq was the work that attracted German orientalists more Even scholars otherwise not so deeply interested in things Persian or Indian showed interest in this unusual work and so, a German translation of the book was prepared by the professor of classical Arabic in the University of Erlangen, Josef Hell (1875-1950). The translation was never published, I once had an opportunity of examining it but found it too unpoetical for a publication. Still, the very fact that Professor Hell undertook this venture - probably in the 1930ies, and in any case long before any other translation outside the English language appeared - proves that there was indeed some interest in Iqbal's work in German academic circles

The first scholarly analysis of Iqbal's work in German was made by Professor J W Fück (d 1974), who devoted a study to Muhammad Iqbal und der indo-muslimische Modernismus (M I and Indo Muslim Modernism) in a presentation volume West-Östliche Abhandlungen, edited by Fritz Meier and dedicated to the Swiss scholar Rudolf Tschudi (Wiesbaden 1954) (p. 356-365) (see here p 79 for the full German text).

After a short historical introduction which deals with the various reactions to the problem of Westernisation in India through the 19th century, Fück states that 'the most important figure in this Indo-Muslim modernism is Muhammad Iqbal, 19 11.1877-21 4.1938', and offers a short biographical sketch Following that he sums up the contents of the Six Lectures in a masterly way so that his article constitutes probably the best brief introduction to Iqbal's thought in the German language. Starting out with a description of the situation in Europe at the turn of the century - Bergson, Freud, William James, Einstein - he continues

> All these movements found an attentive observer in Iqbal. His conviction of the truth of his Islamic faith, deeply rooted in youthful experiences, protected him from losing himself completely to the West, yet, he desirously accepted those stimuli which could serve as a support for his own convictions. His strict monotheism excludes on principle all the purely mechanical explanations of natural events which rest upon the laws of classical physics, explanations as had found adherents even in the circles of Islamic intellectuals after the penetration of European science, Darwinism, Monism, and Materialism (into the East) during the 19th century That is why Iqbal sees in Einstein's theory of relativity not only the beginning of a new world view but hopes that it would also answer questions which are related to both, philosophy and religion Yet Einstein's idea of Time as the fourth dimension does not fit into Iqbal's image of the world since for him Time (as pure duration which only human reason segments into past, present, and future) is an essential part of Reality. He therefore follows in this point Bertrand Russel, who, based on George Cantor's doctrine of

the continuum, regards movement as real. With this view Iqbal combines the philosophy of Bergson, who sees the essence of Reality in movement . From Bergson, Iqbal takes also over the concept of creative evolution and the conception of nature as an uninterruptedly billowing flood of creative acts, which is divided into motionless, temporally and spatially fixed by the creative acts of human rational activity.

However, Iqbal's concern is not so much of philosophical but of religious nature. He is well acquainted with Kant's critique of pure reason and extremely highly appreciates his overcoming of rationalism. But contrary to Kant Iqbal regards inner experience as a source of knowledge independent of all sensual perception, he believes that the mystic as well as the prophet possesses in the various degrees of his mystical and prophetical conscience a means to attain to the last reality, e. g God, and he bases on this assumption (the concept of) a religion which is completely independent of all science and metaphysics .. Here, too, Iqbal takes over some results of Western psychological research, but refuses to accept the conclusions drawn from them as far as they contradict his own world view Thus he takes over from William James the idea that prayer is an instinctive act, but he does not follow him in the assumption that spiritual changes which are constantly accompanied by corporeal changes are caused by these very corporeal charges According to his opinion both can run parallel Again, he decidedly denies, in contrast to James, that mystical experience presupposes a break with the normal rational consciousness, for him it is

> established that various states of consciousness correspond to the various degrees of inner experience and that the mystic returns from them without difficulty to his normal consciousness. Completely alien to him is the theory of pragmatism which James had developed...

After discussing Iqbal's attitude to the religious experiences and his assertion that the inner experience which are noted down in religious literature, even though in somewhat antiquated words, have an absolute value, and that even a so-called psychopath may be destined to solve major problems of the human race Fück turns to some European philosophers who have been quoted by Iqbal for a certain similarity of thought, such as A. N Whitehead with his book 'Science and the Modern World', and A. St. Eddington His idea that human reasons acts as a kind of prism that filters out the meaningful matter from the chaotic appearance of all the things perceived, and that only the search of the spirit for the Permanent had created the world of physicists and their concepts of time, space, gravitation, etc , seemed, for Iqbal, to form an analogon to his own conviction,

> that the search of the intellect for the Permanent points to a higher Ego as its original, and that this higher Ego combines in itself the attributes of change and permanence. Nevertheless, the gap which separates Iqbal from the representatives of a Christian-colored idealism can not be bridged, since for him true religion is Islam...

Fück analyzes Iqbal's concept of the Ego, and his conviction that constant development will continue even after death - 'Heaven is no holiday'. This leads Iqbal to new formulations of predestination and free will, pure time comprehends not only present and past, but also future as an open possibility.

The Koran is not only the constituent for Iqbal's religious ideas, it is likewise the source for his general view of

history. Islam is the religion of progress, containig the foundations of modern science.

> Iqbal is not less anti-classical than the Koran To be sure he cannot deny the great influence which Plato has exerted on Muslim thought during the Middle Ages, but on the whole he finds his influence disadvantageous He blames in Plato as well as in his teacher Socrates the fact that they have restricted themselves exclusively to man, neglecting the world of nature, that they have despised sensual perception and have allotted to cognition gained from his source only the value of mere guess, not of true knowledge Only Plato's ideal of the state (in the Republic) has something attractive for Iqbal. Even more severely he declines Aristotle Here, too, he cannot deny that particularly the Organon had a deepreaching influence on Muslim thought in the Middle Ages, but he finds the reception of Aristotelian logic obnoxious because it tries to deduce the complicated movements of life with the help of some fixed rules from general ideas and thus presses the rich colorfulness and overbording abundance of the world into an immobile mechanism ..

Therefore there is no Islamic Hellenism for Iqbal Everything is based upon the Koran, and the development of Occidental cultural history is seen completely different from the accustomed Western view. Fück does by no means deny the deep influence of Islamic culture and learning on medieval Europe, but

> Iqbal goes much farther and claims that scientific thought in general had been stimulated by the translation from Arabic into Latin, so that (the existence of) present day occidental science is basically the merit of Islam.

That leads him to a short but poignant analysis of Iqbal's attitude toward Christianity, and his harsh criticism of nationalism, be it in Europe or in Asia.

> Iqbal is of the opinion that after World War I the half millenium is finished which the world of Islam has spent in political weakness and spiritual lethargy. The advantage which the European states have gained during this period is not, as he sees it, founded upon the changes and shifts in economics and power politics, as they resulted from the discovery of the sea route to India, sailing around Africa and the discovery of America, but rather from the fact that the European nations had made better use of the information and knowledge which the Muslims had conveyed to them than the Muslims themselves had done . .
> His ideal is an Islamic confederation of nations, formed by the voluntarily joining together of all individual states. He believes that the democratic form of state is most beautifully consonant with the principles of Islam .. Iqbal shows the same openmindedness in his attitude towards the reform of Islamic law. . He does not enter into details of a legal reform, as in general every occupation with daily problems was far away from his universal spirit..

And Fück closes with the remark that the state which Iqbal had prophetically visualized, e. g Pakistan, had now to stand the test of the hard realities of every day struggle.

Fück's article is remarkable for the clear and sympathetic analysis of Iqbal's main ideas, and proves how deeply the scholar had studied modern Indo-Muslim problems during his stay in Dacca in the early 1930ies.

Two years later, a small study on Iqbal was published by a Turkestani scholar who had settled in Germany, Baymirza

Hayıt, called Muhammad Iqbal und die Welt des islam (M. I. and the world of Islam), Cologne 1956 Without offering new thought-provoking material, Hayıt gives a solid picture of Iqbal's position among Muslim thinkers, and one feels his sincere admiration for the spiritual father of Pakistan.

However, most of the publications in Germany or by Germans appeared after 1957. A Schimmel, who had become interested in Iqbal's poetry thanks to R. A Nicholson's above mentioned article already during her student days in Berlin, received one day in 1952 a gift from a German poet who was a great admirer of Iqbal. It was Hanns Meinke (1884-1972), a member of the poetical circle that had been formed at the turn of the century around the poet Otto zur Linde In 1952 Meinke was a retired school teacher, cherishing deep love for Maulānā Rūmī and Iqbal. Inspired by something he had read about him - most probably again Nicholson's article - many years ago he had written to Iqbal, and had received from him both the Payām-i Mashriq and the Jāvīdnāme. Since the German poet was not acquainted with Persian he later presented these two books to A. Schimmel, for whom they became the true working copies Meinke himself had translated after some English version some of Iqbal's verses, but they exist only in a few beautifully calligraphed manuscripts. Another member of the same group of intellectuals, but much more philosopher than a poet, was Rudolf Pannwitz (1881 1969) whose interest in Iqbal's work grew stronger during the 1950ies A. Schimmel had the good fortune to discuss Iqbal's thoughts rather often with this philosopher who started, in a certain way, like Iqbal, with Nietzsche, and then, again much like Iqbal, built up his own philosophy, which, though more 'scientific' than Iqbal's, reaches very similar conclusions. She sent him translations and drew his interest to Iqbal's Six Lectures The response was warm and enthusiastic, and Pannwitz wrote to her

> I am sorry that I did not know him and that he is no longer among the living! It would have been a good and deep mutual understanding (November 1, 1961)

Indeed, the similarity of approach of the two thinkers is remarkable. What Pannwitz says about the role of poetry for a new turn of history could have been written by Iqbal

> Every great poetry is out of its time and yet more than its time It completes the time, lifts out of its undeveloped layers of germination that what it lacks, what future shall bring, and what is valid in eternity. It is its mirror, its cutting and judging sword, and its spur. Thus, (poetry) is not passive but active history, prophecy that is instrumental in causing history...
> Great poetry unchains in the souls of the contemporaries a productive process which is stronger than any present time and is capable of tearing from it, or to deliver from it, the Future...

Pannwitz, too, dreamt of man as a co-worker with God, 'not a superman but more humble than ever' - thus he saw this last manifestation of will-to-life which is the goal of the whole gamut of egohood. That is why he, after studying the Six Lectures, expressed the view that.

> Once more I find confirmed what you have stressed, e. g. that the correspondence (between Iqbal and myself) is remarkable. Especially this the complete exhaustive realisation of the Ego by its inner activity which is not mystical. He comes to meet Europe as far as it is possible at all, and his criticism is largely also our own criticism. Decisive is the parallel of both methods with the same goal the Reality, and the supervision which he demands for both, e. g for science and for religion. For me very important his attitude towards Descartes and Kant, the line from Hume to Einstein, and where he sees

> Nietzsche there - although it is correct - rarely
> one among us sees him (December 17, 1961)

Under these auspices, A. Schimmel translated first Iqbal's major poem, the Jāvīdnāme, into German verse (Buch der Ewigkeit, Munich 1957). Since she was teaching during those years in Turkey she also translated the same work into Turkish prose with an extensive commentary - a result of numerous lectures and articles in Turkish about the spiritual father of the befriended country. The first visit to Pakistan in 1958 encouraged her to continue research into various aspects of Iqbal's role, the religious component and Iqbal's position in the tradition of Islamic mysticism seemed to be particularly interesting to her. Out of these studies, a great number of lectures in various countries resulted, further articles dealing with the place of the Prophet in Iqbal's thought, the role of Satan in his philosophy, and his attitude toward Hallaj, the martyr mystic of Islam. She found that without appreciating Iqbal's deep love of the Prophet of Islam it would be difficult to judge his work correctly, but she discovered also how interesting the colorful picture of Satan, as offered in Iqbal's various poetical work, is for the historian of religion. As already the eminent Italian orientalist A. Bausani had shown, and as could be elaborated in more depth, the image of Satan, who induces man to constant activity in the 'greater jihād' and is, thus an important factor in the development of man toward the stage of Perfect Man, central in Iqbal's thought, he has adopted elements from certain Sufi ideas - such as Ahmad Ghazzālī's rehabilitation of Satan as well as from Goethe's Mephistopheles, the counterpart of Faust, who 'always wants evil and always produces good'. With great ingenuity has Iqbal put the central words about Iblis in the Jāvīdnāme into the mouth of Hallāj, the martyr mystic of Bagdad, who indeed, had claimed that Satan was the treasurer of God's wrath and had out of overstressed monotheism accepted God's curse willingly. Iqbal's insight into hidden threads of Islamic mystical thought, as much as

into the currents of contemporary history of religion, proves itself in such passages very clearly. His evaluation of Hallāj belongs to the same intuitive approach to historical facts, the martyr mystic for centuries praised in the literature of Iran, Turkey and Muslim India as the proclaimer of essential Unity of Being emerges from Iqbal's poetry the way he should be understood, e. g as the man who called his Muslim contemporaries to awake from the sleep of heedlessness and to interiorize the duties of Islam, as Louis Massignon has shown during Iqbal's lifetime. (This French scholar once told me how deeply he was impressed with Iqbal's interpretation of Hallāj). The mystic of Bagdad appears in Iqbal's work almost as a forerunner of the modern poet-philosopher, although some critical remarks about his claims are not lacking either.

These and other studies were elaborated in a book by the title of Gabriel's Wing A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal (Leiden 1963), in which the author tries to develop Iqbal's religious thought as reflecting the essentials of the Muslim creed without, however, entering into the difficult field of Iqbal's social and political ideals.

In the same year - twentyfive years after the poet's death a German verse translation of the Payam-i Mashriq was published. Botschaft des Ostens (Wiesbaden 1963). Five years later, an anthology from all of Iqbal's works was printed under the title Persischer Psalter (J Hegner, Cologne, 1968) It contains translations from Iqbal's English proseworks, beginning with the Stray Reflections to his last New Year's Message, further from his Urdu poetry (parts of Shikwā, Elegy for his mother, to the Mosque of Cordova and other pieces from Bāl-i Jibrīl and Zarb-i Kalīm, and, finally, sections, from Payām-i Mashriq, Zabūr-i'Ajam and Armaghān-iHijaz, each part introduced by a short characterization. Besides, A. Schimmel published numerous articles on Iqbal in journals in various countries, among them a major Arabic article in Fikrun wa Fann III, 1964.

One would be happy if some more scholars in Germany would turn to Iqbal, for the various strands of his thought, his relations with the Islamic past and the modern West are by no means completely elucidated I mention only parallels with Martin Buber, with Shri Aurobindo, and last not least with Teilhard de Chardin

That his poetical work can appeal to the German reader and that his philosophy is intriguing for the scholar, has been widely acknowledged. Perhaps the finest evaluation of Iqbal has been written by Hermann Hesse (1877-1968), the great German author, in his succinct foreword to A Schimmel's German translation of the Jāvīdnāme

> Sir Muhammad Iqbal belongs to three kingdoms of the spirit, three kingdoms of the spirit are the sources of his mighty work the world of India, the world of Islam, and that of occidental thought
>
> A Muslim of Indian descent, trained spiritually by the Koran, by the Vedanta and by Persian Arabic mysticism, but also strongly touched by the problems of Western philosophy and conversant with Bergson and Nietzsche, leads us in ascending spirals through the provinces of his cosmos
>
> No longer a mystic, he has still been consecrated by Rumi. No longer a Hegelian or Bergsonian, he has still remained a speculative philosopher The source of his strength, however, lies somewhere else, in the religious sphere, in his faith Iqbal is a pious, is one who has devoted himself to God, but his faith is not a child's faith it is all masculine, glowing, fighting and his faith is not only a wrestling with God (Ringen im Gott) but also a wrestling with the world For Iqbal's faith absolutely raises the claim of catholicity. His dream is a humanity united in the name and in the service of Allah

For the spiritual travellers to the East (Morgenlandfahrer) it is not Iqbal's comprehensive education and his desire of speculation, full of subtle nuances, that will be the most important and truly supreme aspect of his powerful genius, but rather his poetical power of loving and giving shape (Gestaltungskraft). They will venerate him because of his heart's fire and his world of images, and will love his work as the East-Western Divan.

Annemarie Schimmel

Iqbal und Deutschland

Kurzfassung

So groß Iqbals Interesse an deutscher Kultur in allen ihren Aspekten war, hat es doch lange gedauert, bis sein Werk zumindest teilweise in Deutschland bekannt wurde. Die ersten poetischen Übersetzungen einiger Gedichte aus der Bāng-i Darā wurden 1925 von Otto von Glasenapp in seiner Sammlung 'Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden' veröffentlicht. Iqbal selbst hatte einige dieser Gedichte dem Übersetzer gesandt. Das Echo der deutschen Orientalisten auf die Six Lectures war geteilt, doch war das Interesse an seinem Werk groß genug, einen Arabisten, Professor Joseph Hell, von der Universität Erlangen, dazu zu veranlassen, die 'Botschaft des Ostens' ins Deutsche zu übertragen. Diese unpoetische Übersetzung, die nie gedruckt ist, zeigt, daß der Name Iqbal auch außerhalb des Kreises der an Persisch oder Urdu Interessierten bekannt war. Der erste wirklich bahnbrechende Artikel, der in Deutschland erschien, ist der von J. Fück in der Festschrift Tschudi (s. hier S. 79), eine meisterhafte Zusammenfassung der Gedanken Iqbals. Ein Buch des in Deutschland ansässigen turkestanischen Gelehrten Baymirza Hayit bringt wenig neues Material.

Die erste vollständige Übersetzung seines dichterischen Werkes war die des Jāvīdnāme (Buch der Ewigkeit) durch Annemarie Schimmel 1957, zu der Hermann Hesse ein kurzes, tiefgründiges Vorwort schrieb. Ein Jahr später erschien eine türkische Übersetzung aus der Feder der gleichen Orientalistin. Einzelne Gedichte Iqbals waren von Hanns Meinke, einem früheren Mitglied des Charon-Kreises, auf Grund englischer Übertragungen übersetzt worden, wurden aber nie veröffentlicht, sondern existieren nur in wenigen kalligraphierten Exemplaren.

Ein Freund Meinkes, der Kulturphilosoph Rudolf Pannwitz, wie Iqbal von Nietzsche kommend, hat sich in einer Reihe von Briefen an A. Schimmel eingehend über die Rolle Iqbals ausgesprochen und seiner Bewunderung für seine geniale Interpretation deutscher Philosophie, vor allem Nietzsches, Ausdruck gegeben, einzelne Passagen im Werk Pannwitz' sind völlig in Übereinstimmung mit Iqbalschen Gedankenreihen. 1963 veröffentlichte A. Schimmel ihre umfassende Studie Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, - Iqbal aus der Sicht eines Religionshistorikers. Im gleichen Jahr erschien ihre vollständige deutsche Vers-Übersetzung der 'Botschaft des Ostens', 1968 eine Anthologie aus allen seinen Werken, genannt 'Persischer Psalter'. Dazu kommen eine ganze Anzahl von Aufsätzen über verschiedene Aspekte Iqbals - seine Satanologie (s. hier S. 195), seine Mittlerstellung zwischen Europa und dem muslimischen Asien (s. hier S 97), seine Prophetologie usw. in Arabisch, Türkisch, Englisch und Deutsch

In den einschlägigen Werken der Orientalistik wird Iqbal gebührend erwähnt, doch fehlt es im deutschen Sprachraum noch an Studien seiner Philosophie, seiner politischen Haltung und vieler anderer Aspekte

Hans-Hasso von Veltheim-Ostrau

Letzte Begegnung mit Iqbal

Am Nachmittag besuchte ich den berühmten Dichter und Philosophen Sir Mohammed Iqbal. Er empfing mich im Bett, seinem Krankenlager, an welches er seit Monaten gefesselt war. Er litt an Asthma, Angina pectoris und war an Star fast ganz erblindet. Herzlichst dankte er mir für meine Glückwünsche, die ich ihm zu seinem sechzigsten Geburtstage im Januar gesandt hatte, und nahm lebhaftesten Anteil an meinen letzten Reisen. Stundenlang unterhielten wir uns angeregt über philosophische und künstlerische Fragen und diskutierten die politische Weltlage. Als aufrichtiger Freund des ihm durch Reisen gut bekannten Deutschlands, als Verehrer und vorzüglicher Kenner Goethes stimmte er mit mir schon seit Jahren darin überein, daß engere geistige Beziehungen zwischen Indern und Deutschen jetzt eine tiefer begründete Zeitforderung waren. Obwohl ich meinen Freunden in Lahore sagte, daß ich den Eindruck eines kurz vor dem Tode Stehenden von ihm gehabt hätte, ahnte ich doch nicht, daß ich sein letzter Besucher sein sollte. Am nächsten Morgen brachten Extrablätter und alle Zeitungen Indiens die Nachricht von seinem am Donnerstag, dem 21. April, früh fünfeinhalb Uhr, einige Stunden nach meinem Besuch, erfolgten Ableben. Schulen, Universitäten, Gerichte und Basare wurden in ganz Indien zum Zeichen der Trauer geschlossen, und alle Mohammedaner trugen einige Tage Trauer. In den Zeitungen stand: "Am Mittwoch abend war Sir Mohammed Iqbal noch sehr munter und sprach lange mit dem Baron von Veltheim, einem deutschen Freunde. Sie diskutierten Philosophie und Politik bis etwa Mitternacht. Nachdem sein deutscher Besucher ihn verlassen hatte, schlief er bis zwei Uhr. Von Schmerzen aufgeweckt, fühlte er seinen Tod kommen. Er diktierte auf persisch

H.-H. von Veltheim-Ostrau, Tagebücher aus Asien, Band I. Claasen-Verlag, Hamburg 1956 (S. 138 und 145)
Eine englische Übersetzung ist im Text der vorangehenden Arbeit "Germany and Iqbal" von A. Schimmel enthalten

seine letzten Verse. Seine letzten Worte waren. 'Ich bin ein Muselman, ich fürchte den Tod nicht, ich werde ihn lächelnd begrüßen'' Dann verfiel er in Agonie und starb fünf Minuten später. Die letzten Verse, welche der große Dichter eine Viertelstunde vor seinem Tode sprach, haben folgenden Inhalt, den ich aus der in den Zeitungen erschienenen Übertragung aus dem Persischen ins Deutsche weiterübersetze

Die Melodie ist gegangen!
Mag sein, daß sie wiederkommt oder nicht wiederkommt!
Ein Windhauch aus dem Hedjas mag kommen oder nicht kommen!
Das ist das Ende der Tage dieses Bettlers!
Ein anderer Weiser mag eines Tages wiederkommen oder nicht zurückkehren!

Es steht mir nicht zu, hier eine Würdigung der Gestalt und des Lebenswerkes des hingeschiedenen Sir Mohammed Iqbal zu geben. Zweifellos ist er ein ganz großes Gestirn am asiatischen und besonders am mohammedanisch-indisch-persischen Geisteshimmel, ein Philosoph und Dichter von überzeitlicher Bedeutung Sein Tod wurde in Indien als ein schwerer nationaler Verlust empfunden und von allen Mohammedanern auf der Welt tief betrauert. Ich darf es als eine ganz besondere Schicksalsfügung empfinden, sein letzter Besucher gewesen zu sein, zumal wir zufällig von verschiedenen Auffassungen über das Wesen des Todes bei Völkern und Einzelmenschen sprachen Seinem Sohn, dem Sheikh Jawed Iqbal, schrieb ich einen Beileidsbrief, den ich dann in den Zeitungen veröffentlicht fand Sein Vater wurde in einem besonderen Grabe, nicht auf dem Friedhof, sondern als Einziger an der großen goldenen Moschee in Lahore, unter größten Feierlichkeiten mit einem Trauergefolge von mehr als zehntausend Personen beigesetzt.

In Srinagar erschienen keine Zeitungen. So erfuhren das Kashmir-Tal und wir erst durch die heute früh, am 23. April 1938, hier eintreffenden Zeitungen aus Indien den Tod des Sir Mohammed Iqbal. Die Basare wurden sofort geschlossen. Ich

dachte an seine handschriftliche Eintragung in mein Autographenbuch, als ich ihn vor zweieinhalb Jahren in Lahore besuchte. Diesen seinen Vers hatte ich ihm am Mittwoch noch zitiert. Er lautet - aus dem Englischen übersetzt - so

> Lebe ein so beispielhaftes Leben, daß, wenn Dein Tod ewig ist, Gott beschämt wird, ihn ewig erschaffen zu haben!

Wie ähnlich ist der Sinn dieses Verses demjenigen seines letzten, unmittelbar vor seinem Tode diktierten Gedichtes! Sir Mohammed Iqbal war unter anderem auch Dr. phil. der Universität München, auf Grund einer Doktor-Arbeit über persische Philosophie. Er war ferner lange Zeit Professor des Persischen an den Universitäten Cambridge und London. 1922 wurde er vom König von England in den Adelsstand erhoben. In den Nachrufen der indischen Zeitungen steht, wenn auch Deutschland nicht seine geistige Heimat wäre, sei es unmöglich, den großen Einfluß, den Deutschland auf ihn hatte, außer acht zu lassen. In diesen meinen Reise-Erinnerungen möchte ich dem großen Philosophen und Dichter angesichts seiner letzten Verse folgende Verheißung aus der Bhagavadgita nachrufen:

> Wer vom Leben scheidet und dabei an Mich allein nur denkt, der geht, nachdem er von des Fleisches Banden freigeworden, in Meines Wesens höchstes Dasein ein. Denn er ist gleich dem Wesen, das er liebt!

Syed Nazir Niazi

Conversations with Iqbal

This is a free translation of an article which Mr Syed Nazir Niazi has very kindly written for this book[1] Mr. Niazi was a close friend of Iqbal and had extensive conversations with him which he recorded from time to time, often from day to day The following article gives, with preliminary comments, the gist of some of the conversations, in so far as they related to the work of some of the great German thinkers with whom Iqbal was familiar.

Mumtaz Hasan

Iqbal had an inherent affinity with Goethe. It was through Iqbal that the Muslims of the Indo-Pakistan Sub-continent first came to know of Goethe Even before his visit to Europe, Iqbal had written a poem on the well known poet Ghālib, in which he had compared Ghālib with Goethe

> 'Alas, you lie buried in desolate Delhi,
> while in the Garden of Weimar sleeps your compeer'

---

1 Muhammad Iqbal, Poet and Philosopher, A Collection of Translation, Essays and other Articles. The Pakistan-German Forum, Karachi. 1st Edition, 1960. pp 112-120

The contrast between 'Desolate Delhi' and the 'Garden of Weimar' is an eloquent expression of the sad neglect from which Ghālib suffered, as compared with the well-deserved recognition accorded to Goethe by his countrymen

In the Payām-e Mashriq published in 1922, Iqbal refers to certain affinities between himself and Goethe, but, in keeping with Iqbal's characteristic humility, the comparison is all in Goethe's favour.

Here I must mention a fact which appears strange to me. The Indo-Pakistan sub-continent which was a part of the British Empire, had established its link with the West through the British. Its system of education followed the British pattern. Its social and cultural life was influenced by Britain, and modern thought and learning made their way to the sub-continent through the medium of the English laguage. If any particular theory regarding history and civilization was accepted, it was usually the one which was propounded by some British thinker We learnt English and we studied its vast literature which transformed our own literature In these circumstances, if any Western poet were to influence the minds of the Muslims of the sub-continent, it should have been Shakespeare But this was not the case Not that Shakespeare was not read Iqbal has said of him,

> 'Nature is so jealous of her secrets that she will never produce another who knew them so well'.

Perhaps what life needs more than those who 'know the secrets of nature' are men who can understand its ultimate purpose. Goethe was such a man and so was Iqbal. And it was Iqbal who turned our attention to Goethe It is a remarkable episode in our history that Iqbal alone should have resisted the force of a whole literature and culture which was dominating our life through political control. Whatever the reasons - and they need not be discussed here - it is a fact that we accepted Goethe rather than Shakespeare. Shakespeare is no

doubt admired but Goethe is the favourite Shakespeare is a unique artist whom we all recognise, but Goethe is one of us who has secured a place in hearts If we bear this point in mind, a glimpse of the perfect man, or viceregent of God, or Momin (man of faith), and his character and disposition as conceived by Iqbal, is seen to some extent in Faust, a creature of Goethe's thoughts, and not in the Superman of Nietzsche

Faust was translated direct from German into Urdu at the instance of the Anjuman-e Taraqqi-e-Urdu by the writer's companion, Dr. Syed Abid Hussain, in the Jamia Millia Islamia, Delhi This translation was in prose and was confined to Part I of Faust. It is possible that I had mentioned this translation to Iqbal or it had reached him in some other way, but in a letter dated the 14^{th} August, 1931, he enquired if Dr Abid Hussain had also translated the 'Prologue in Heaven' Perhaps he made this enqiry in connection with the Jāvīdnāme which he was writing at that time. Moreover, there is a section in the Jāvīdnāme under the caption 'Heavenly Intro duction' which in a way is a Persian translation of the 'Prologue in Heaven' When I met Iqbal some days later and Faust was mentioned in the course of conversation, he again enquired wh Dr Abid Hussain had not translated the second part He also offered to help Dr Abid Hussain in this task He observed that the second part was a little difficult as it contained numerous terms connected with Astronomy and Chemistry and also some references and allusions with which the people of the West were not familiar and which were properly understood only by Orientals He said During my stay in Germany, I had many an occasion to offer clarifi cations and explanations of these terms and usages and this used to leave a deep impression on my German audience The fact is that Goethe possessed an enormous vision It was his belief that, if one had not studied and examined the history of the past one thousand years, he could not claim to be

cultered and refined How was it possible, therefore, for every German to be familiar with all tho usages and allusions that Goethe had culled from Oriental literature ? To us these terms are words of daily use. I had no difficulty whatsoever in digesting these sections of Faust. The Germans really marvelled at the ease with which I explained these terms.'

A little while ago I referred to Nietzsche Iqbal had made a critical study of Nietzsche's ideas and at my request he had dictated his criticism to me in the summer of 1937 Since the Iqbal Academy is getting this published in the form of a book I shall not dilate on the subject here I cannot help pointing out that Iqbal took a deep interest in Nietzsche for his "mysticism" The word "mysticism" needs some explanation Generally speaking its connotation is something like this experiences which a 'mystic' considers to be based on reality might be the result of his subjective impressions or they might be caused by those organic and physiological conditions which precede such experiences. They might perhaps be of some importance to men of 'experience' and might also produce some useful results, but they do not help to establish any link between one's self and some reality which in fact exists outside one's self, nor do these experiences provide a reliable source of knowledge As compared to this, there is another school of thought which regards these experiences of the 'mystic' to be as realistic as actual physical experiences. The only difference is that these experiences have no relation to man's sense of perception We cannot investigate these experiences with the aid of the empirical sciences nor do the empirical sciences have the capacity to interpret these experiences correctly

There are a number of terms in Muslim mysticism to denote such experiences, which it is not necessary to mention here Their purport, however, is that mystical experiences are a

medium of knowledge which helps us to establish a link with certain aspects of ultimate reality which are outside the province of empirical knowledge These aspects cannot be effectively dealt with either by the physical sciences or by the processes of pure thought And to Iqbal the experiences of Nietzsche belonged to this category and he valued them as such It is another matter, however, that due to his materialistic disposition and his attachment to Greek thought, Nietzsche could not fathom the real meaning of such experiences Undeniably Nietzsche succeeded in securing glimpses of that Reality on which human personality is based Nevertheless, Iqbal's appreciation of Nietzsche is based on a certain feeling of regret and sympathy It seemed to Iqbal a matter of great pity that Nietzsche could not find a tutor who could have helped him in cultivating his subjective and intellectual experiences properly. Nietzsche was a man of exceptional talent and extraordinary intellect, but he fell a victim to the materialism of his age To Iqbal, Nietzsche was a mystic whose treatment lay more in the hands of a spiritual guide than in those of a physician In a famous verse, Iqbal has said that, if Nietzsche had been alive, Iqbal himself would have acted as his guide and made him understand some of the intricacies of 'Reality'

The reason why I am dilating on this point is that all that has so far been written about the mental and spiritual affinity of Iqbal with Nietzsche is to a great extent incorrect and based on misunderstanding and in some cases, even on misrepresentation The responsibility for this misrepresentation of the ideas of Iqbal and Nietzsche rests on certain English critics of Iqbal The result has been that undue importance has been attached to a certain superficial resemblance in a particular aspect of Iqbal's thinking with that of Nietzsche The entire emphasis has been on Nietzsche's 'Superman' Not enough attention has been paid to Iqbal's concept of "Khudi"

(Self) and its evolution. Analysis should have been directed to an assessment of the kind of his personality which these two celebrated thinkers - philosophers of life in the words of Iqbal - had visualised.

I have mentioned that a superficial similarity exists between Iqbal and Nietzsche and that, too, only in one respect which has been the basis of a profound misunderstanding. We were discussing this subject one day when Iqbal observed "The critics are giving undue importance to this superficial similarity If I have viewed with sympathy some thoughts of Nietzsche or have related some anecdotes in the Asrar-i-Khudi which happen to be available in Nietzsche's views or that I have drawn my views from him One can use an anecdote to illustrate a point Thinkers have made use of the writings of other people in various ways and have expressed their views by making verbal or partial alterations in them For instance. the tradition of Faust which has been used by masters of art for various artistic purposes was completely transformed by Goethe in his masterly and inimitable manner. So the similarity of parables and traditions is not very important The real importance lies in the affinity of views. Goethe has used the exact words 'Zaug-e-Hayat' , (zest for life) in almost the same sense in which they were used by the great mystic Shahabuddin Suhrawardy himself It might have been a coincidence but for both of them it is primarily the zest for life which serves as a guide to Nature Nietzsche, too, believed ardently in the Magian view that reformers are born in this world at given times. The reason for this is obvious Nietzsche firmly believed in order to induce himself to accept the life hereafter, because the existence of life hereafter cannot be ignored. Because of his compelling assertion that the Superman had made his appearance not once but many times and would continue to appear in future as well, Nietzsche experienced a particular thrill in

Magian theory that unborn sons of Zoroaster had yet to be born. He thought that life could have a meaning and a purpose only on account of the emergence of such men. Probably he considered himself to be a reformer His appeal was primarily that of a reformer, a messenger of life who has appeared from time to time in one form and who should appear in the same form again "

In reply to a question whether Nietzsche had any concept of sociecy, Iqbal said "This is a matter of controvery among his followers May be he thought that Supermen would form themselves into a society, but temperamentally he was more inclined towards individualism "

"The problem of man's destiny", I said, "does not come nearer any solution in view of the system of aristocracy visualised by Nietzsche, for if his system is adopted permanently there would always be plebeians against patricians or it may be that the inferior group would gradually transform itself into a superior group and thus only 'Supermen" would remain in society"

Iqbal said this was a question on which Nietzsche's views were not clear "When a nation loses its unity" he observed "it nurtures an ardent desire to regain that lost unity" Europe was once united, although this unity was defective and imperfect in many respects Nevertheless, it had a common world of its own Luther's movement shattered this so called common world and when a comity of individualist and conflicting nations emerged in place of Christendom the process of disintegration of Europe received a further impetus It was, therefore, natural that if due to materialism the people of Europe clashed with one another, popular democratic forces should have received some encouragement. It was thus that these separate nations became a source of dissension and strife When Nietzsche saw all this he became conscious of the fact that this situation really meant that whatever little unity was left in Europe would soon disappear Like Napoleon he also

dreamt of a United Europe, pursuing a higher objective. He did not favour war and wanted to prevent its outbreak which would have brought terrible consequences in its wake. But his dream of a new United Europe remained unfulfilled "

I asked why Nietzsche wanted to confine this unity to Europe alone if his desire for unity was based on some loftier objective. He always talked of "good Europeans" as if good men did not exist anywhere else This was contrary to the idea of the unity of humanity as a whole Iqbal said that the primary consideration with Nietzsche was unity in Europe "Then", I observed, "in his view the future of mankind was dependent upon Europe alone?" "Yes", said Iqbal, "possibly he thought so "

From Nietzsche my mind turned towards Schopenhauer who has been described by Nietzsche as a "preacher" and who, keeping in view Kant's concept of "goodwill", characterised "Ultimate Reality" as "Blind Will" It was in 1938, when Iqbal had reached almost the end of his life and was suffering from a renewed attack of asthma that he suddenly sat up one day in full strength as it were and said "Niazi Sahib, what is all this? It is nothing. It is all meaningless " Iqbal's zest for life had never weakened and when I heard these words I became worried. I thought, however, that he was referring to some philosophical truth, because philosophy and knowledge were the topics on which he continued speaking till his last breath I enquired if he was referring to Schopenhauer "Certainly not", said he, "life is a great blessing. I was only thinking how necessary it was for life to be accompanied by health. When I said 'It is nothing', I was referring to the loss of this blessing Knowledge is a great blessing but the pleasure of knowledge is no pleasure in itself One can enjoy knowledge when there is life and health and when one feels like doing something. If these things are not there, everything else becomes useless "

Iqbal explained that to Schopenhauer "Ultimate Reality" was "Blind Will" Therefore, to him neither life nor the universe had any meaning or purpose Whatever there is, is baseless, pointless and useless But Schopenhauer was wrong He should have described "Ultimate Reality", as Ghani which means "Detached" In the Holy Quran also God Almighty has been called "Ghani-an-il Alamin", that is, detached from the worlds "Ghani" means a being who has no needs of any kind If God, is "Ghaniyn-an-il Alamin" and He has no needs, it cannot be concluded that "Ultimate Reality" is "Blind Will" If it exists as it most certainly does, the universe, too, has an object, life, too, has some meaning

We discussed Kant Iqbal said " The aims of both Kant and Ghazali are religio-political Both were compelled by circumstances to hold that "Pure Reason" did not go far enough Both reached the same conclusion in their own peculiar way One wrote of the Tahafat and the other the Critique of Pure Reason This critique is very comprehensive, profound in knowledge and far-reaching in conclusions Yet Kant missed one point, that is, he failled to realise that thought in the very act of knowledge passes beyond its own finitude The foundation of Pragmatism was laid by Kant and not by William James " I said "Pragmatism has a rather unsavoury meaning If Kant was the founder of Pragmatism he did not adopt that view of Reality which is generally associated with Pragmatism Iqbal's replay was "That is correct. His Practical Reason demanded that he should believe in some 'Reality' and that he should take it as actually existing That is why according to his Pragmatism 'Truth' does not carry the same meaning which this particular philosophy required But Pragmatism is after all Pragmatism and it is impossible to shut our eyes to it It need not necessarily be used in a base sense I, too, have before me a Pragmatic Criterion of 'Reality' '

I had always been curious to find out how far Iqbal had studied the German language. Upon knowing that I knew a little

German, he very kindly presented me with a German-English dictionary which remains with me up to this day as a priceless memento. I personally believe he had made a deep and penetrating study of German literature in original. He must have been well-versed in the German language. But he never used any German word in his conversations, not even at the time when his children were under the care of a German governess who lived in his house I think this was due to the total absence of any ceremony or formality in his temperament. He never tried to parade his linguistic achievements nor did he consider it proper that, while the governess could speak fluent English and even Urdu, he should talk to her in German merely to exhibit his own knowledge of German Even otherwise it was improper to speak a language which others did not know, as this would not have produced that informal atmosphere either for the children or for the visitors This trait of his character highlights his good taste and breeding. Another reason may have been that Iqbal usually talked in Punjabi. Urdu was spoken on occasions when the audience did not know Punjabi or some one among them could speak only Urdu, or whenever something had to be explained in Urdu, such as some religious or literary problem While discoursing on serious matters like philosophy he always used English Thus,he never gave an indication of his knowledge of German or of any other language like Persian, Arabic or Sanskrit, all of which he knew. On one occasion, however, he said in a lighter mood 'When I started learning German I experienced great difficulty in using the articles. My teacher explained this to me again and again but I would sometimes say 'der Feder' I came to know later that Iqbal wrote letters in German to his professors at Cambridge after a short stay in Germany to show them that he was working hard to learn German.

Syed Nazir Niazi

Gespräche mit Iqbal

Kurzfassung

Der Gründer des Pakistan-German Forum in Karachi, Dr. h. c. Mumtaz Hasan (1907 - 1974), widmete der Freundschaft zwischen Pakistan und Deutschland im Jahre 1960 den Band "Mohammad Iqbal, Poet and Philosopher", der eine Sammlung von Gedichten, Auszügen aus den Schriften des Dichter-Philosophen sowie Beiträgen angesehener Iqbal-Kenner enthält. Aus diesem Band haben wir den folgenden Beitrag von Syed Nazir Niazi ausgewählt, in dem dieser über Gespräche mit Iqbal berichtet, die sein Verhältnis zu deutschen Philosophen betrafen.

Iqbal war, wie wir wissen, nicht nur mit Goethe's Gedichten, vor allem dem West-Östlichen Diwan durchaus vertraut. Auch "Faust" kannte er genau und bedauerte, dass der Übersetzung des I. Teils in Urdu durch Dr. Syed Abid Hussain nicht der II. Teil gefolgt sei. Obwohl Iqbal seine Hilfe anbot, insbesondere bei der Übertragung der Fachausdrücke aus Astronomie und Chemie, kam es nicht dazu. Iqbal bemerkte in diesem Zusammenhang, ihm falle es wahrscheinlich leichter als vielen Deutschen, die bei Goethe vorkommenden zahlreichen Hinweise und Redewendungen orientalischen Ursprungs zu deuten.

In Gesprächen über Nietzsche wurden grundsätzliche Unterschiede zwischen dessen Thesen und denen Iqbals deutlich. Iqbals Einstellung zu dem deutschen Philosophen ist teils von Mitleid, teils von Sympathie bestimmt. Nietzsche habe ein geistiger Berater gefehlt, der ihn bei der Analyse seiner subjektiven und intellektuellen Erfahrungen auf den rechten Weg hätte führen können. So wurde dieser Mann trotz seiner ungewöhnlichen Begabung und weit überdurchschnittlichen Intelligenz ein Opfer des Materialismus seiner Zeit. Wäre

er, Iqbal, ein Zeitgenosse Nietzsche's gewesen, so ein berühmter Vers von Iqbal, hätte er ihn gerne selbst zum Verständnis mancher Schwierigkeiten der 'Realität' geführt. Vieles, was über eine geistige und seelische Verwandtschaft Iqbal's mit Nietzsche geschrieben wurde, geht an der Wirklichkeit vorbei - häufig als Folge von Mißverständnissen und Fehlinterpretationen. Besonders das elitäre Element bei Nietzsche beschäftigte Iqbal und forderte seinen Widerspruch heraus.

Bei Kant stellt Iqbal verwandte Züge mit Ghazali, dem Verfasser des Tahafut al-falasifa 'Zusammenbruch der Philosophen' fest. Beide gelangten, jeder auf seinem eigenen Weg, zu der gleichen Kritik an der "reinen Vernunft".

Iqbal's deutsche Sprachkenntnisse müssen beachtlich gewesen sein. Einmal meinte er "Als ich anfing, Deutsch zu lernen, hatte ich erhebliche Schwierigkeiten mit den Artikeln Mein Lehrer erklärte sie mir immer wieder, dennoch benutzte ich sie häufig falsch und sagte etwa 'der Feder' ' In Unterhaltungen mit seinen Kindern, selbst mit deren deutscher Gouvernante, sprach er jedoch nie Deutsch, sondern meist Punjabi. Wußte er, daß seine Zuhörer dies nicht verstanden, wechselte er zu Urdu über. Philosophische Diskussionen führte er stets auf Englisch Persische, arabische und Sanskrit-Texte las er ohne Schwierigkeiten

Johannes W Fuck

Iqbal und der indo-muslimische Modernismus

Wie in den übrigen Ländern des Islams so weist auch in Indien die Auseinandersetzung der Muslims mit dem Abendland und seiner Kultur zwei Phasen auf, von denen die erste durch eine weitgehende Verwestlichung charakterisiert ist, während in der zweiten eine Selbstbesinnung einsetzt, welche bei der Übernahme fremden Kulturgutes kritisch prüfend und aussuchend zu Werk geht. Die erste Phase setzte um 1830 ein, als das Englische als offizielle Verwaltungs- und Gerichtssprache an die Stelle des Persischen trat und ein nach englischem Muster aufgebautes höheres Schulwesen eingerichtet wurde. Aber erst der Zusammenbruch des großen Soldatenaufstandes von 1857, der Sturz der Moghuldynastie und die Übernahme der Regierungsgewalt durch die britische Krone zeitigten die ersten Versuche einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der angelsächsischen Kultur. Die bedeutendste Gestalt dieser ersten Phase war Saiyid Ahmed Khan (1817-1898), der Begründer der Aligarh-Bewegung. Als Enkel eines Ministers des Moghulkaisers hatte er in seiner Kindheit am Hof in Delhi die innere Morschheit des Reiches und später im Dienst der Ostindischen Kompanie die Vorzüge angelsächsischer Verwaltung und Rechtspflege kennengelernt. Überzeugt, daß die Überlegenheit der Engländer in ihrem politischen System begründet sei, übernahm er eifrig die Lehren des Liberalismus und predigte seinen Glaubensgenossen die Ideale der politischen, sozialen und religiösen Freiheit, die Hochachtung vor den Mitmenschen und ihren Rechten, die Liebe zur Wahrheit

und den Glauben an den Fortschritt. Doch sah er in diesen Idealen keineswegs eine Errungenschaft des Abendlandes oder gar erst des 19. Jahrhunderts, sondern er war überzeugt, daß sie die wahren Grundsätze des richtig verstandenen Korans seien. Obwohl diese neumu'tazilitischen Tendenzen mit ihrem Rationalismus und ihrer Vernunftgläubigkeit, ihrem unhistorischen Muhammedbild und ihrer Kritik an der islamischen Geschichte auf den erbitterten Widerstand der herrschenden Orthodoxie stießen, so setzte sich Ahmed Khan trotzdem durch. Das von ihm 1875 gegründete Mohammedan Anglo-Oriental College in Aligarh vermittelte seinen Schülern eine moderne Erziehung nach englischem Muster. Unter den Lehrern der Anstalt erfüllte Shiblī Nu'mānī am erfolgreichsten die von Ahmed Khan verlangte Verbindung östlicher Gelehrsamkeit mit westlichen Forschungsmethoden. Auf den ästhetischen Geschmack der indomuslimischen Welt wirkte die Aligarh-Bewegung durch die literarischen Zeitschriften und fand in dem Dichter Ḥālī einen begeisternden Verkünder ihrer Ideale. Für die Aufklärung der indomuslimischen Öffentlichkeit sorgte Ahmed Khan durch eine Wochenschrift, welche zu allen Tagesfragen, insbesondere auf den Gebieten der Politik, der Sozialreform und der Erziehung, Stellung nahm. Die britische Oberhoheit erkannte er loyal an Als die Jahresversammlungen des 1885 unter Teilnahme englischer Liberaler gegründeten Indischen Nationalkongresses den Vertretern der indischen Intelligenz (überwiegend Hindus) eine Plattform schuf, von der sie ihre politischen Forderungen immer stürmischer in die Öffentlichkeit rufen konnten, da ermahnte Ahmed Khan seine Glaubensgenossen eindringlich, sich vom Kongreß fernzuhalten, nicht nur aus Loyalität zur britischen Regierung, sondern auch aus der Erkenntnis, daß ein Sieg des Kongresses die Muslims der Willkür der dreimal zahlreicheren und auch bildungsmäßig überlegenen Hindus ausliefern müsse. Die britische Regierung ihrerseits belohnte diese loyale Haltung ihrer muslimischen Untertanen, indem sie sie vor den Hindus bevorzugte. Aber nach Ahmed Khans Tode 1898 zeigte es

sich bald, daß in den bevorstehenden Machtkämpfen die Muslims einer Organisation bedurften, wollten sie ihren politischen Willen zum Ausdruck bringen. Das führte 1906 zur Gründung der All India Moslem League, welche als unabdingbare Forderung der Muslims Indiens von der Regierung die verfassungsmäßige Sicherung der Rechte der indomuslimischen Minderheit verlangte Hatte man im Lager der Liga zuerst gehofft, diese Forderung ohne Schwierigkeiten durchsetzen zu können, so zeigte 1911 die Zurücknahme der Teilung Bengalens, daß die britische Regierung vor dem entschlossenen Widerstand der Hindus zurückwich, ohne auf die Wünsche der muslimischen Kreise Rücksicht zu nehmen. Hinzu kam, daß die Muslims Indiens mit Aufmerksamkeit die Vorgänge in den anderen islamischen Ländern verfolgten und an dem Verhalten Großbritanniens bei den Revolutionen in der Türkei und in Persien, bei der Besetzung von Tripolis durch Italien, den Balkankriegen und in der Marokkofrage eine Reihe schwerer Enttäuschungen erlebten. So kam es, daß die neue Generation, die um die Zeit des ersten Weltkriegs auf der politischen Bühne erschien, weder die naive Bewunderung ihrer Väter für den Liberalismus des 19 Jahrhunderts, noch auch ihre Loyalität zur Regierung teilte, sondern im Ringen um ihre Freiheit den Kampf mit der Regierung nicht scheute und dabei wenn es nottat, mit dem hinduistischen Nationalkongreß zusammenging

Gleichzeitig vollzog sich seit dem Beginn dieses Jahrhunderts ein grundlegender Wandel in der indomuslimischen Haltung dem Abendland gegenüber. Hatte man bisher unbekümmert alles übernommen, was das Abendland dem Orient an Errungenschaften zu bieten hatte, so besann man sich jetzt auf die eigene Kultur und ihre Werte und suchte ihr die Entlehnungen, deren man nicht entraten konnte, organisch einzugliedern Selbst an der Sprache läßt sich dieser Übergang von der ersten zur zweiten Phase deutlich erkennen. Ahmed Khan und seine Gesinnungsgenossen hatten Wert darauf gelegt, das Englische so vollkommen zu beherrschen, als wäre es ihre Muttersprache, auch

wenn sie Urdu sprachen oder schrieben, verwandten sie englische Wörter ohne jede Einschränkung. Die neue Generation dagegen begann Fremdwörter zu meiden und griff, wo der eigene Wortschatz nicht ausreichte, zu persischen oder arabischen Lehnwörtern. Solche Lehnübersetzungen schaffen zwar die Tatsache der Entlehnung nicht aus der Welt, aber sie richten eine Scheidewand zwischen Geber und Nehmer auf Was sich hier auf sprachlichem Gebiet vollzieht, ist für den indomuslimischen Modernismus unseres Jahrhunderts überhaupt charakteristisch.

Die bedeutendste Gestalt dieses indomuslimischen Modernismus ist Muhammad Iqbal (9.11.1877-21.4.1938). Er wurde in Sialkot, einer Stadt im Panjab nahe der Grenze von Kaschmir, geboren Er besuchte erst die Mittelschule, dann das von schottischen Missionaren geleitete Scotch Mission College in seiner Vaterstadt und gewann hier eine gediegene Kenntnis der englischen Sprache, Geschichte und Literatur Darauf ging er an die Universität Lahore und erwarb 1897 den Grad eines Magister artium Dann wurde er in Lahore mit Vorlesungen über Arabisch betraut und 19o2 zum Professor für Philosophie ernannt. 19o5 erhielt er Urlaub zum Studium in Europa. 19o8 bestand er in München das philosophische Doktorexamen, seine Dissertation "The Development of Metaphysics in Persia" läßt bereits seine Hinneigung zu einer auf innere Erfahrung beruhenden idealistischen Lebensphilosophie deutlich erkennen. Nachdem er eine Zeitlang an der Universität London Arabisch gelehrt hatte, kehrte er in seine Heimat zurück und wurde Professor des Persischen an der Universität Lahore, eine Stelle, welche er bis zu seinem Tode innehatte 192o wurde er von der Regierung geadelt. Auch politisch trat er mehrfach hervor. Er war 1924-27 Mitglied des Gesetzgebenden Rats des Panjab und nahm an der sog Round-Table-Conference teil. Als Vorsitzender der All India Moslem League machte er 193o in Allahabad den Vorschlag, die Regierung solle einen autonomen muslimischen Staat in Nordindien schaffen und auf diese Weise das Problem des Gegensatzes zwischen Hindus und Muslims lösen Diese Anregung

erwies sich trotz der Opposition der Hindus als fruchtbar Zwei Jahre später gründete Rahmatullah die Pakistanbewegung[1] Der Plan wurde 194o von der All India Moslem League angenommen und am 14 August 1947 durch Muhammed Ali Jinnah, den ersten Generalgouverneur des heutigen Pakistan, verwirklicht Iqbal freilich sollte diesen Triumph nicht mehr erleben Er starb bereits im Frühling 1938

Es wäre indessen falsch, wollte man Iqbals Bedeutung vornehmlich in seiner politischen Tätigkeit sehen. War doch seinem vornehmen Wesen der politische Kampf des Alltags unsympathisch Er war seiner ganzen Veranlagung nach kein Tatenmensch, sondern ein Denker und Dichter und erfreute sich auch als Gelehrter eines wohlbegründeten Rufes Seine größte Leistung liegt in seiner Philosophie vor Hier steckte er sich das Ziel, die islamische Weltanschauung in kritischer Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft zu erneuern und dabei die Einsichten, welche die heutige Astronomie, Physik, Biologie, Psychologie und andere Wissenschaftszweige uns von der Natur des Weltalls und dem Wesen des Menschen vermittelt haben, vom muslimischen Standpunkt aus zu betrachten Seine Ideen hat er einigermaßen systematisch in sechs Vorlesungen entwickelt, die er in Madras, Haidarabad und Aligarh gehalten und unter dem Titel "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", (Lahore 193o und London 1934) veröffentlicht hat[2]

Iqbals Philosophie ist tief vom abendländischen Denken beeinflußt. Seine Studienjahre fielen in die Zeit um die Jahrhundertwende, in der sich auf den verschiedensten Gebieten jener große Umschwung im Geistesleben des Abendlandes ankündigte, welcher nach dem ersten Weltkrieg voll in Erscheinung trat In der Philosophie war es der Franzose Henri Bergson, der mit seiner Lehre vom Lebensschwung (élan vital), von der schöpferischen Entfaltung, vom Bewußtseinsstrom und dem inneren Zeitgefühl auf das zeitgenössische Denken eine tiefe Wirkung ausübte In der Psychologie legte die psychoanalytische Methode

Sigmund Freuds - ursprünglich nur ein Heilverfahren zur Behebung neurotischer Störungen - seelische Tiefen im Unterbewußten und Unbewußten bloß, welche bisher jeder rationalen Analyse sich entzogen hatten. Der Amerikaner William James deckte unter Anwendung biologischer Methoden die Unterschiede in religiöser Erfahrung auf und wandte die kausale Erklärungsweise der exakten Naturwissenschaften auf Probleme der Geisteswissenschaften an In der Physik schließlich führte Albert Einstein mit seiner Relativitätstheorie einen wahren Umsturz herbei, indem er dartat, daß Raum und Zeit, Bewegung und Kausalität nicht der Wirklichkeit angehören, sondern dem menschlichen Denken entstammen.

Alle diese Bewegungen fanden in Iqbal einen aufmerksamen Beobachter. Die tief in Jugenderlebnissen wurzelnde Überzeugung von der Wahrheit seines islamischen Glaubens bewahrte ihn davor, sich gänzlich an den Westen zu verlieren, wohl aber nahm er begierig alle Anregungen auf, welche seiner eigenen Überzeugung zur Stütze dienen konnten. Sein strenger Monotheismus schließt grundsätzlich alle rein mechanischen, auf den Gesetzen der klassischen Physik beruhenden Erklärungen der Naturvorgänge aus, welche im 19. Jahrhundert seit dem Eindringen der europäischen Naturwissenschaften, des Darwinismus, Monismus und Materialismus auch in den Kreisen der islamischen Intellektuellen Anhänger gefunden hatten. Iqbal sieht deshalb in Einsteins Relativitätstheorie, welche die klassische Physik Newtons und die auf ihr aufgebauten naturwissenschaftlichen Systeme des 19. Jahrhunderts überwand, nicht nur den Beginn einer neuen Weltbetrachtung, sondern erhofft von ihr auch eine Antwort auf Fragen, welche sowohl die Philosophie wie die Religion angehen. Freilich paßt schon Einsteins Auffassung der Zeit als vierter Dimension nicht in Iqbals Weltbild, denn für ihn ist die Zeit (im Sinne der reinen Dauer, die erst der menschliche Verstand in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gliedert) ein wesentlicher Bestandteil der Wirklichkeit Er folgt deshalb in diesem Punkte Bertrand

Russel, welcher im Anschluß an Georg Cantors Lehre vom Kontinuum die Bewegung für wirklich hält Damit vereint Iqbal die Philosophie Henri Bergsons, der das Wesen der Wirklichkeit in der Bewegung sieht Stoff ist ihm kein unveränderliches Etwas, das den Erscheinungen zugrunde liegt, sondern ein System einander zugeordneter Ereignisse Von Bergson übernimmt Iqbal auch den Begriff der schöpferischen Entfaltung (evolution créatrice) und die Auffassung der Natur als einer ununterbrochenen wogenden Flut schöpferischer Akte, die erst durch den schöpferischen Akt menschlicher Verstandestätigkeit in unbewegliche, räumlich und zeitlich festliegende Einzelheiten zergliedert wird

Aber Iqbals Anliegen ist nicht so sehr philosophischer als religiöser Art. Er ist wohlvertraut mit Kants Kritik der reinen Vernunft und schätzt seine Überwindung des Rationalismus außerordentlich hoch Aber im Gegensatz zu Kant hält Iqbal die innere Erfahrung für eine von aller Sinneswahrnehmung unabhängige Erkenntnisquelle, er glaubt, daß der Mystiker ebenso wie der ihm wesensverwandte Prophet in den verschiedenen Stufen seines mystischen bzw. prophetischen Bewußtseins ein Mittel besitzt, zur letzten Wirklichkeit, d h zu Gott zu gelangen, und begründet auf diese Annahme eine von aller Wissenschaft und Metaphysik unabhängige Religion Von dieser höchsten Erkenntnisstufe bleibt die Wissenschaft für immer ausgeschlossen, sie ist nur die Anwendung des gesunden Menschenverstandes auf die Erfahrungen des normalen Bewußtseins und der Sinneswahrnehmungen und muß sich in ihren Theorien notgedrungen auf Teilansichten beschränken, da sie es ihrem Wesen nach immer nur mit Bruchstücken der Erfahrung zu tun hat

Auch hier übernimmt Iqbal manche Forschungsergebnisse der abendländischen Psychologie, verwahrt sich aber gegen die daraus gezogenen Schlüsse, soweit sie seiner eigenen Weltanschauung widersprechen. So übernimmt er von William James die Auffassung, daß das Gebet eine instinktive Handlung sei,

aber er folgt ihm nicht in der Annahme, daß geistige Veränderungen, welche ständig von bestimmten körperlichen Veränderungen begleitet sind, von eben diesen körperlichen Veränderungen hervorgerufen werden. Beide können seiner Meinung nach parallel nebeneinander hergehen Ebenso leugnet er im Gegensatz zu James entschieden, daß die mystische Erfahrung einen Bruch mit dem normalen rationalen Bewußtsein voraussetze; für ihn ist es ausgemacht, daß den verschiedenen Stufen der inneren Erfahrung verschiedene Bewußtseinszustände entsprechen und daß der Mystiker ohne Schwierigkeit aus ihnen zu seinem normalen Bewußtsein zurückkehrt. Völlig wesensfremd ist ihm jene von James entwickelte Theorie des Pragmatismus, welche die Inhalte des Bewußtseins als Erfahrungstatsachen hinnimmt und in ihnen ein Mittel sieht, durch welches der Organismus sich selbst behauptet Für James ist bewußtes Leben von der Sinneswahrnehmung bis hin zum Gedächtnis und zum Nachdenken immer selektiv; und was wir Geist nennen, ist nach ihm nur die Auswahl zweckvoller Mittel. Er erkennt deshalb auch keine Wahrheit ohne Interessen an wahr ist für ihn eine Idee, die im geistigen Wettbewerb sich als die zweckmäßigste behauptet. Den ganzen Unterschied erkennt man in der Art, wie jeder die Religion definiert Für James ist sie die Summe der Gefühle, Handlungen und Erfahrungen des Menschen in der Einsamkeit, sobald er sich dem gegenüber weiß, was er als das Göttliche betrachtet Für Iqbal dagegen liegt das Wesen der Religion im Glauben, und dieser zieht unbeschwert vom Verstand einem Vogel gleich auf unbetretenen Pfaden seines Wegs Auch die Behavioristen, die im Anschluß an James die Abhängigkeit psychischer Reaktionen von körperlichen Funktionen und das menschliche Verhalten auf Reizmittel, den Einfluß des Unterbewußten und das Wesen der Massensuggestion genau untersucht haben, liefern Iqbal nur Materialien, sowie eine gewisse Technik in der Beschreibung parapsychischer Zustände. Entschieden lehnt er auch die Theorien derjenigen Psychologen ab, welche in der Religion ein biologisches

Mittel sehen, das dazu bestimmt sei, durch ethische Schranken die menschliche Gesellschaft gegen die hemmungslosen Instinkte der Ichsucht zu schützen Für Iqbal bedeutet diese Ansicht eine völlige Verkennung des Wesens der Religion. Immerhin macht er das Zugeständnis, daß die religiöse Haltung ursprünglich auf einer physiologischen Störung beruhen kann und daß vielleicht sogar Muhammed als Psychopath bezeichnet werden dürfe Aber die weltbewegenden Wirkungen, die von dem arabischen Propheten ausgehen, sind ihm ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß Muhammeds Prophetie nicht ein Hirngespinst sein könne, sondern daß hinter ihr die Realität einer schöpferischen Kraft stehe. Ein solcher Psychopath braucht nicht in der herkömmlichen Weise zu denken, aber er gibt der Menschheit neue Verhaltungsweisen, die ihr Leben bereichern und sie auf eine höhere Stufe der Vervollkommnung heben Deshalb betont Iqbal immer wieder, daß die inneren Erfahrungen, welche in der religiösen Literatur der Welt, wenn auch in Ausdrucken einer veralteten Psychologie, niedergelegt sind, nicht auf Illusion beruhen, sondern einen absoluten Erkenntniswert besitzen. Er findet, daß die moderne Psychologie noch gar nicht die Technik besitze, den Inhalt dieser mystischen Erfahrungen in angemesserer Weise wiederzugeben, und sieht hier eine große Zukunftsaufgabe der Wissenschaft, die vielleicht einmal ein hochintellektueller Psychopath lösen werde, wie der von ihm sehr hoch geschätzte Nietzsche einer war

Nun gibt es freilich auch im Abendlande Philosophen, welche sich um eine Synthese von Religion und Naturwissenschaft bemühen indem sie den Begriffen der Naturwissenschaften die überkommenen religiösen Vorstellungen unterlegen, und Iqbal beruft sich gern auf ihr Zeugnis Besonders oft zitiert er A N Whitehead, der in seinem weitverbreiteten Buche "Science and the Modern World" die Relativitätstheorie einem metaphysischen Idealismus angepaßt hat, wobei er die Religion definiert als "ein System von allgemeinen Wahrheiten, die, falls sie aufrichtig vertreten und lebhaft begriffen werden,

charakterbildend wirken". Von einem anderen Vertreter dieser Richtung, A. St. Eddington, übernimmt Iqbal beifällig die Ansicht, daß der menschliche Verstand aus dem sinnlosen Durcheinander der wahrgenommenen Eigenschaften den Stoff ausfiltriert, wie ein Prisma das weiße Licht zerlegt, und daß erst die Suche des Geistes nach dem Bleibenden die Welt des Physikers mit den Begriffen von Raum, Zeit, Stoff und Gravitation geschaffen habe. Gerade dieser letzte Gedanke hat es Iqbal angetan, liegt er doch auf dem Wege zu seiner eigenen Überzeugung, daß diese Suche des Verstandes nach dem Bleibenden auf ein höheres Ich als Ursprung hinweist und daß dieses höhere Ich die Attribute von Wechsel und Dauer in sich vereinigt.

Trotzdem bleibt die Kluft, die Iqbal von den Vertretern eines christlich gefärbten Idealismus trennt, unüberbrückbar, denn für ihn ist die wahre Religion der Islam. Es sind islamische Vorstellungen, die den Gang seiner Betrachtungen bestimmen, und er verwendet viel Mühe auf den Versuch, die Ergebnisse abendländischer Wissenschaft mit dem Text des Korans in Einklang zu bringen Dabei tritt die Vorstellung eines persönlichen Gottes an die Stelle des philosophischen Begriffs der "letzten Wirklichkeit", daß Allah sich selbst genug ist, bedeutet, daß in der letzten Wirklichkeit die Gegensätze des Ich und des Nicht-ich aufgehoben sind, infolgedessen können wir uns von Gott keine angemessene Vorstellung machen. Auch der Mensch besitzt die wahre Existenz des Ich, aber sein Ich ist nach koranischer Lehre in der Zeit erschaffen und bleibt nach dem Tode als Individualität erhalten, freilich nicht in der Form einer Wiedergeburt auf Erden [3] Die bei den Sufis beliebte Vorstellung vom Aufgehen der Seele in Gott lehnt Iqbal grundsätzlich ab und benutzt die Grundsätze der heutigen Mengenlehre zum Beweis dafür, daß Endlichkeit und Unendlichkeit einander nicht ausschließen. Doch hat das menschliche Ich, da es aus dem göttlichen Ich stammt und in einer Evolution von Jahrmillionen zu immer größerer Vollendung heranwächst, an der schöpferischen Tätigkeit Gottes teil. Diese Tätigkeit kann

entweder der Erhaltung oder der Vernichtung des Ich dienen Jene beruht auf der Achtung vor dem eigenen Ich und dem Ich des anderen Persönliche Unsterblichkeit ist deshalb kein Rechtsanspruch, sondern eine Aufgabe Der Tod ist der Durchgang des Ich aus einem Zustand, der von unserer Leiblichkeit bedingt ist, zu einem neuen Bewußtsein, für welches die Sinnenwelt und ihr zeiträumlicher Aspekt keine Gültigkeit mehr haben. Auch die Auferstehung ist kein äußerliches Ereignis In ihr wird die Bilanz aus den bisherigen Handlungen des Ich gezogen und bestimmt, welche Möglichkeiten ihm offen stehen In welcher Weise das individuelle Ich ohne den Hintergrund einer physischen Umwelt weiter existiert, übersteigt unser Auffassungsvermögen, aber Iqbal ist mit vielen Sufis der Überzeugung, daß Paradies und Hölle Zustände, keine in Raum und Zeit festgelegte Örtlichkeiten sind Die Hölle besteht darin, daß das Ich sein eigenes Versagen einsieht, das Paradies aber besteht darin, daß das Ich sich freut, die Kräfte der Zerstörung überwunden zu haben Auch darin weicht Iqbal von der orthodoxen Lehre ab, daß er nicht an die Ewigkeit der Höllenstrafen glaubt. Sie sind nach ihm vielmehr Zuchtmittel, das Ich für den lebendigen Hauch der göttlichen Gnade empfänglich zu machen Ebensowenig ist der Himmel ein Festtag Vielmehr empfängt das Ich ständig neue Erleuchtungen von der "in jedem Augenblick in neuer Glorie sich enthüllenden unendlichen Wirklichkeit", Erleuchtungen, durch die es angeregt wird, sich in eigener schöpferischer Tätigkeit frei zu entfalten

Mit dieser Auffassung sucht Iqbal auch das Problem der Willensfreiheit und der Prädestination zu lösen. Er ihn umfaßt reine Zeit nicht nur die Vergangenheit und die Gegenwart, sondern auch die Zukunft als eine offene Möglichkeit In diesem Sinne ist die Zeit das Schicksal und macht das wahre Wesen der Dinge aus es ist der innere Trieb eines Dinges, der Inbegriff der in ihm liegenden Möglichkeiten die sich verwirklichen, ohne daß von einem äußeren Zwang die Rede sein könnte, nd dies umso-

mehr, als die Wirklichkeit sich nie wiederholt, sondern stets etwas ganz Neues, Unvorhergesehenes schafft. Auch hier sehen wir, wie Bergsons Lehre von der reinen Zeit und der schöpferischen Evolution hereinspielt, freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß Bergson, der das Ich nicht aus einem göttlichen Urgrund hervorgehen läßt, die reine Zeit dem Ich vorausgehen läßt.

Der Koran ist indessen nicht nur für Iqbals religiöse Vorstellungswelt maßgebend, er entnimmt ihm auch sein allgemeines Geschichtsbild. Mag er auch nicht die populäre Ansicht vieler Muslims teilen, daß erst Muhammed eine höhere Kultur gebracht habe und daß vor ihm nur Barbarei und Unwissenheit geherrscht hätten, so sieht doch auch er in dem Auftreten des arabischen Propheten den großen Wendepunkt in der Weltgeschichte und den Anbruch eines neuen Zeitalters, in welchem die Entdeckung, daß der Mensch ein inneres Leben besitzt, für die Ordnung seines äußeren Lebens in Familie und Staat nutzbar gemacht und jene höhere Synthese von Ideal und Wirklichkeit angestrebt werde, welche das wirklichkeitsfremde Christentum herbeizuführen unterlassen habe. Diesen Fortschritt sucht Iqbal nicht nur im Religiösen, sondern auch in der Wissenschaft. Er ist überzeugt, daß die Grundlagen der modernen Wissenschaft auf den Islam zurückgehen. Während wir die Wurzeln unserer abendländischen Wissenschaft in der Antike suchen und in den griechischen Philosophen von Thales bis auf Aristoteles unsere geistigen Ahnen sehen, ist Iqbal nicht weniger antiklassisch als der Koran. Er kann zwar nicht den großen Einfluß bestreiten, den Plato auf das muslimische Denken im Mittelalter ausgeübt hat, aber er findet ihn aufs ganze gesehen nachteilig. Er tadelt an Plato wie an seinem Lehrer Sokrates, daß sie sich bloß auf den Menschen beschränken und die Naturwelt außer acht gelassen, daß sie die Sinneswahrnehmung verachtet und der aus ihr gewonnenen Erkenntnis nur den Wert bloßen Meinens, nicht denjenigen wahren Wissens zugebilligt hätten. Nur Platos Ideal vom Staat (in der <u>Republik</u>) hat für Iqbal etwas Anziehendes. Noch

schärfer lehnt er Aristoteles ab Auch hier kann er nicht leugnen, daß namentlich das Organon auf muslimisches Denken im Mittelalter einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat, aber er findet die Rezeption der aristotelischen Logik schädlich, weil sie die verwickelten Vorgänge des Lebens mit Hilfe einiger starrer Regeln aus allgemeinen Vorstellungen ableiten wolle und dabei die reiche Buntheit und überquellende Fülle der Welt zu einem bewegungslosen Mechanismus zusammenpresse Iqbal glaubt sogar, in der Vorliebe für das Abstrakte einen typisch arischen Charakterzug erblicken zu dürfen, den er dem Verständnis des Semiten für das Einzelne und die bunte Mannigfaltigkeit gegenüberstellt Gerade der spekulative Zug der antiken Philosophie erregt immer wieder sein Mißfallen

Bei dieser Betrachtungsweise gewinnt nun auch das Bild der islamischen Kulturgeschichte ein ganz neues Aussehen. Während wir die wissenschaftlichen Leistungen des mittelalterlichen Islam als Glieder einer wissenschaftlichen Tradition betrachten, die in der Antike beginnt, ohne damit die von muslimischen Gelehrten erzielten Fortschritte zu leugnen, gibt es für Iqbal keinen orientalischen Hellenismus, sondern er beansprucht überall für die islamische Wissenschaft Originalität, selbst da, wo die Abhängigkeit der Muslims gar nicht bestritten werden kann, wie z B. bei dem Atomismus der Ashʿariten Schließlich geht er so weit, den arabischen Propheten für den ersten empirischen Psychologen auszugeben

Diese Überzeugung, daß modernes wissenschaftliches Denken überhaupt erst durch den Islam ermöglicht worden sei, führt Iqbal dazu, auch den Gang der abendländischen Kulturgeschichte ganz anders zu beurteilen, als wir es zu tun gewohnt sind. Teilweise handelt es sich dabei um eine gesunde Reaktion gegen die Unterschätzung des mittelalterlichen Islams im Abendlande Die materiellen Voraussetzungen für eine hohe Kulturblüte waren in den reichen Ländern des Islams so unvergleichlich günstiger als in Europa, daß die kulturelle Überlegenheit

des mittelalterlichen Islams nicht wundernehmen kann. Das christliche Abendland hat daher von den Muslims in erheblichem Umfang kulturell profitiert Die ausgedehnte Literatur arabischer Werke in lateinischer Sprache auf den Gebieten der Mathematik, der Medizin, der Philosophie und der Naturwissenschaften legt davon beredtes Zeugnis ab. Es wäre auch einseitig, wollte man annehmen, daß auf diese Weise das Abendland nur wieder Kenntnis von der antiken Wissenschaft erhalten und sozusagen auf einem Umweg zu seinem väterlichen Erbe gekommen sei, denn die Araber hatten das antike Bildungsgut kräftig gemehrt Sie hatten die Mathematik durch die Übernahme der Null wesentlich gefördert und die Voraussetzungen für die wissenschaftliche Arithmetik geschaffen. Sie hatten neben der ebenen auch die sphärische Trigonometrie ausgebaut und bedeutsame Entdeckungen in der Optik gemacht Die Chemie war durch sie aus einer Summe wirrer Fabeln in ein wohlgeordnetes System wissenschaftlicher Kenntnisse umgewandelt worden Aber Iqbal geht viel weiter und behauptet, daß wissenschaftliches Denken im Abendlande überhaupt erst durch diese Übersetzungen angeregt worden sei und daß die heutige abendländische Wissenschaft letzten Endes ein Verdienst des Islams sei.

Es ist bei solchen Ansichten über den Gang der Weltgeschichte begreiflich, daß Iqbal über das Christentum eine neue Auffassung vertritt Korrekt islamisch läßt er das Christentum als eine vorislamische Form der göttlichen Offenbarung gelten und schreibt ihm als bleibenden Ruhmestitel die Entdeckung eines von der Außenwelt unabhängigen inneren Seelenbereichs zu. Freilich soll das frühe Christentum infolge der Sorge um das Seelenheil die Welt vereint und alle Bereiche irdischer Tätigkeit in Staat und Wirtschaft vernachlässigt haben Iqbal stellt sich das älteste Christentum als eine Art Mönchsorden vor und findet darin eine Erklärung für die jeden Muslim befremdende Tatsache, daß Jesus nicht wie Muhammed einen Staat begründet hat. Den gleichen Charakterzug des Christentums

macht er für die schweren Kämpfe zwischen Staat und Kirche verantwortlich, die ausbrachen, als das Christentum zur Staatsreligion geworden war, ohne für die staatlichen Aufgaben gerüstet zu sein. Den Abschluß dieser Kämpfe bildet die seiner Meinung nach politische Bewegung der Reformation, sie hatte zur Folge, daß an die Stelle der einen universalen christlichen Ethik allmählich eine Vielheit von national gebundenen ethischen Systemen trat, deren Spannungen schließlich der ersten Weltkrieg heraufbeschworen, ohne durch ihn zu einer höheren Synthese zu führen Iqbal verurteilt aber nicht nur den europäischen Nationalismus, den er als eine Folge religiöser Zerrissenheit ansieht Er wendet sich auch scharf gegen den Nationalismus innerhalb der islamischen Welt, weil er in ihm eine schwere Gefahr für die Zukunft der islamischen Staaten erblickt Damit kommen wir zu der Frage nach seiner Stellung zur Politik

Iqbal ist der Überzeugung, daß seit dem ersten Weltkrieg das halbe Jahrtausend, welches die Islamwelt im Zustand politischer Schwäche und geistiger Lethargie verbracht hatte, zu Ende sei Den Vorsprung, den in dieser Zeit die europäischen Staatenwelt gewonnen hatte, sieht er nicht in wirtschaftlichen und machtpolitischen Verschiebungen begründet, wie sie durch die Umseglung Afrikas, die Eröffnung des Seewegs nach Ostindien und die Entdeckung Amerikas herbeigeführt worden waren, sondern darin, daß die europäischer Nationen von den Kenntnissen, die ihnen die Muslims vermittelt hatten, einen besseren Gebrauch gemacht hätten als diese selbst In dem Erwachen, welches seit Beginn des Jahrhunderts durch die Islamwelt geht, sieht er ein verheißungsvolles Unterpfand für eine muslimische Renaissance. Sein Ideal ist ein islamischer Staatenbund, gebildet durch den freiwilligen Zusammenschluß aller Einzelstaaten In der Frage des Kaliphats steht er nicht auf dem Standpunkt seiner orthodoxen Glaubensgenossen, welche die Abschaffung des Kaliphats durch die türkische Nationalversammlung 1924 verurteilen Er glaubt vielmehr, daß eine demokra-

tische Staatsform mit den Grundsätzen des Islams in schönstem Einklang stehe Der neuen Türkei stand er auch sonst sympathisch gegenüber; er zitiert z. B. mehrfach den türkischen Dichter Ziya Gök Alp, der zeitweise den Panturanismus vertrat und später den Nationalismus Atatürks unterstützte, dem Panislamismus aber durchaus fernstand.

Dieselbe Aufgeschlossenheit zeigt Iqbal in seiner Stellung zur Reform des islamischen Rechts Im Gegensatz zu der Mehrheit seiner indischen Glaubensgenossen vertritt er gleich anderen Modernisten die Auffassung, daß auch heute noch die freie Urteilsfindung den dazu Berufenen erlaubt sei und daß das im Mittelalter entstandene System der orthodoxen Rechtsschulen dringend der Reform bedürfe. Auf Einzelheiten der Rechtsreform geht er nicht ein, wie denn überhaupt seinem universalen Geist die Beschäftigung mit Tagesfragen fernlag. Es ist aber selbstverständlich, daß er die Lösung jedes Einzelproblems in derselben Weise versucht haben würde, wie er die große Aufgabe der Erneuerung islamischen Denkens überhaupt in Angriff nahm, d. h. vom Standpunkt eines Muslims, der, fest auf dem Boden der koranischen Offenbarung stehend, in der Schule des Abendlandes sich moderne wissenschaftliche Methoden angeeignet hat und aus der Tradition des indomuslimischen Sufismus über eine dem Abendland unbekannte Tiefe religiöser Erfahrung verfügt.

Muhammed Iqbal hat auf das Denken der Muslims in Indien einen äußerst nachhaltigen Einfluß ausgeübt, zur Verbreitung seiner Ideen haben neben den Vorträgen über "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", deren wesentlichen Gedankengang ich in Vorhergehendem zu skizzieren versucht habe, ganz besonders seine Gedichte beigetragen, in denen seine Landsleute ihre religiös-politischen Empfindungen, Wünsche und Hoffnungen in poetisch schöner Form wiederfinden. Der von ihm erträumte Staat ist 1947 Wirklichkeit geworden. In seiner Verfassung bekennt er sich zu den Grundsätzen des Islams. Seine Gesetzgebung wird nichts dulden, was dem Koran und der Sunna

widerspricht. In diesem jüngsten islamischen Staatswesen der Geschichte wird sich zeigen, welche Form die von Iqbal prophetisch erschaute Synthese unter den harten Bedingungen der Gegenwart annehmen wird

1 Nach neupersisch pāk "rein" PAK enthält gleichzeitig die Anfangsbuchstaben von Panjab, Afghanistan (bzw Belutschistan) und Kaschmir, aus denen der neue muslimische Staat gebildet werden sollte.

2 Eine Ergänzung bieten seine Dichtungen, die er teils in Urdu, teils in persischer Sprache abgefaßt hat Von seinen großen philosophischen Gedichten Asrar-i khudī "Die Geheimnisse des Selbst", und Rumūz-i Bēkhudī "Die Mysterien der Selbstlosigkeit" wurde das erste von R A Nicholson unter dem Titel "The Secrets of the Self" ins Englische übertragen und mit wertvollen Anmerkungen versehen Beide haben die traditionelle Form des Mesnevi und bedienen sich im Gegensatz zu den ästhetischen Grundsätzen der Aligarh-Bewegung der altherkömmlichen Stilmittel und Redefiguren.

3 Dies ist einer der sehr wenigen Fälle, in denen Iqbal auf den Hinduismus Bezug nimmt

Annemarie Schimmel

Iqbal in the Context of Indo-Muslim Mystical Reform Movements

Much has been written about Iqbal's relations with the cultural heritage of East and West. When we think of Iqbal as a reformer we should remember that he was not influenced solely by European philosophy, which, as J. Fück has lucidly shown in a much too little known article (see here p. 79), he interpreted most intelligently according to Islamic theological premises. We can understand his sayings much better by tracing back his ideas to his own Muslim, and particularly Indo-Muslim, tradition.

A. Bausani has clearly shown how Iqbal made use of the philosophical and theological tradition of Islam in general in his fine article "Classical Muslim philosophy in the work of a Muslim Modernist" (Archiv für Geschichte der Philosophie 42/3, 1960), where he highlights, among other points, Iqbal's appreciation of Ash-arite thought. Iqbal's attitude towards Sufism however has been a matter of controversy and of many - not always very scholarly - publications. The topic still fascinates the Pakistani audience.

It is certainly too easy to simply collect Iqbal's early statements against Neo Platonic mysticism and the all-embracing system of Wahdat al-wujud 'Unity of Being', the interesting aspect of his relation with Sufism is rather how he shifted his center of gravity. While still under Hegelian influence, he praised Ibn 'Arabi (d. 1240) in his thesis and contrasted him favourably with the dry theologians of the 16th century, only to discard the system of Wahdat al-wujud completely a few years later. Likewise, 'Iraqi (d. 1289), appearing during the period of the Asrar-i Khudi as a repre-

sentative of the dangerous persianizing influence of Muslim culture, is quoted or alluded to in Iqbal's later work, and eventually appreciated in the Six Lectures (p. 137) as an interesting representative of a dynamic view of space As Iqbal's early admiration of Ibn Arabi gives way later to severe criticism, his early aversion to Sana i (d. ca. 1131) expressed in some deprecative remarks in a letter (M I 35, 1916) was changed into praise some twenty years later (Bal 37) after one of Iqbal's finest hymns in Persian (Mus. 18 ff.) was devoted to Sana i during the poet's stay in Ghazni in 1932. There he heard Sana i's answer from heaven

in the color and character of a tulip,
in his heart the la ilah...

meaning that he had realized the freshness of Sana i's mystical poetry, which is certainly more earthbound than that of Iraqi and resembles not so much a delicate rose but rather a desert tulip, to use Iqbal's favorite imagery.

Perhaps the best example of Iqbal's revaluation of an early Sufi is that of al-Hallaj, the martyr-mystic of Baghdad, who was executed in 922, allegedly for his saying ana l-haqq, 'I am the Absolute Truth', i. e. God Hallaj had become in later Sufism the symbol of all embracing monism, and was interpreted as the lover who has unveiled the secret of loving union between man and God, or rather the secret that there is no difference between them Iqbal first followed this traditional line of thought, which has been expressed time and again in the mystical poetry of the Subcontinent, Iran and Turkey, but later he rediscovered Hallaj as the advocate of a dynamic personal relation between man and God, and as a mystic who wanted to wake up the Muslims from their spiritual slumber by leading them towards the inner meaning of the Divine revelation.

Again, 'the excellent Rumi' as he calls him with Hegel's expression, figures in Iqbal's thesis as a representative of pantheism Only some years later the poet-philosopher

discovered the dynamic character of Rumi's (d 1273) poetry, and wrote all his epical poems in the same style and meter as his spiritual guide did, so that he has even been called 'the Rumi of this age', and has been honored by the authorities of Konya in Central Anatolia, where a memorial of his has been erected in the garden of Jalaluddin Rumi's tomb.

It becomes clear that inspite of his severe criticism of several aspects of the Sufi tradition, Iqbal was well aware of the deep insight of some of the mystical leaders. This is particularly clear from some of his psychological remarks in the Six Lectures. He liked to read their works or to make use of some of their thoughts, as when he asked for a work by Muhammad Ghauth Gwaliori (d. 1564) (probably the Jawahir al-khamsa) while writing the Javidname (M I 217) For his verdict against the decadence of Sufism and its lack of vital dynamism, as voiced especially during the period of the Asrar and Rumuz and in the letters written during those years of World War I, does not conceal the fact that the 'wise men of the East' were more important for Iqbal than

> Europeans who talked about many secrets of being and not-being (AF 157)

Iqbal was a great believer in Data Ganj Bakhsh Hujwiri (d. ca. 1071) and, as is said, often came there before morning prayer for inspiration. He even told the author of the most recent book on Data Ganj Bakhsh Professor Masud ul-Hasan, that the idea of a separate homeland for the Muslims had occured to him while praying at the shrine of Data Sahib. On the other hand his letters to Khwaja Hasan Nizami of the Dargah in Dehli show his deep admiration for the great Chishti saint Nizamuddin Auliya (d. 1325), and he even urged the Nizami Pir to attend the annual memorial of Baba Farid (d 1265) in Pakpattan in May 1931 in order to contact mystically-inclined personalities to bring about a spiritual revival of Islam (M II 399)

In connection with the veneration of the saints of his native province, it would be highly interesting if a specialist in Panjabi mystical literature would devote a study to Iqbal's indebtedness to the popular Panjabi Sufi tradition Although the classical figures of Hir Ranjha or Sohni Mehanval do not occur in his imagery - contrary to Shirin and Farhad -, yet, Iqbal's images convey at times more of the rural atmosphere of the inherited Panjabi folkpoetry than of the well-trimmed gardens of Shiraz, which were, in his view, so dangerous for the striving human soul. When he praises in one of his later works the miraculous power of sohbat, spiritual company, through which

> the seed of the heart can grow out of the clay and water of the body (Pas 35)

it is difficult not to be reminded of the first lines of Sultan Bahu's Siharfi, which speaks of 'Allah, the jasmine twig which the perfect guide has planted in man's heart and waters with the water of negation and affirmation' i. e. the words of the profession of faith

And Sultan Bahu's warning not to enter under Khidr's obligation (minnat) 'since one has the water of life in oneself' is a typical Iqbalian thought

To be sure, Iqbal has stressed in the Stray Reflections the importance of Bedil (d. 1721) and Mirza Ghalib (d. 1869) for his spitual formation, and not that of the native poets of the Punjab, yet a certain innate affinity with the tradition of his province may account for the strong rhythmic character and the use of memorable alliterations in his poetry (as are also found, incidentally, in Maulana Rumi's lyrics). Ghalib was for him a spirtual brother of his favorite Western poet, Goethe, and Bedil impressed him by his dynamic outlook, which has still to be studied in full by modern scholars. Both these poets can be understood, to a certain extent, by tracing back some of their favorite expressions to the Dehli Naqshbandi tradition.

It is well known that Iqbal had a strong predilection for Ahmad Sirhindi, the *mujaddid-i alf-i thani* (d. 1624), and he writes in a letter to Sayyid Sulaiman Nadwi (1917)

> Khwaja Naqshband and the *mujaddid* of Sirhind hold a very high rank in my heart though it is deplorable that this order has also come nowadays under the sway of persianization, that holds true even for the Qadiriyya order in which I myself have been initiated (M I 79)

The Qadiriyya, established in the Subcontinent first in Uch in the 15th century, had indeed played a role in the development of one aspect of Indian Islam Iqbal basically disliked. his praise of Aurangzeb (d. 1707) implies the blame of his elder brother Dara Shikoh (exec. 1659). And yet, some of the most touching lines in the *Asrar-i Khudi* (1344 f) are devoted to the second patron saint of Lahore, Mian Mir Sehwani (d. 1635), the protagonist of the Qadiriyya in the Punjab and spiritual guide of Dara Shikoh. In this connection it is interesting to read some of Dara's rubaiyat, which are strongly reminiscent of Iqbal's ideas. The verse

> In every moment new taste reaches the gnostics (*arif*),
> They are themselves *mujtahids* and do not belong to
> the people of imitation (taqlid)
> Lions do not eat anything but their own prey,
> the fox eats the fallen and rotten meat

could be easily taken for a quatrain from Iqbal's *Lala-yi Tur*. And some of the quatrains by Dara's extravagant friend, the Jewish convert to Sufism, Sarmad (exec. 1661), strangely resemble Iqbal's verse about the role of Iblis and his fate.

However, in his whole spiritual formation Iqbal is closest to the most 'prophetical' order, the Naqshbandiyya or rather the tradition which goes back to the sober Junaid-i Baghdadi and the later exponent of *wahdat ash-shuhud*, 'Ala' ad-daula

Simnani (d. 1335), as he himself admitted in a letter to Akbar Allahabadi (Simnani's attitude towards Ibn'Arabi has recently been studied by Hermann Landolt). 'Ala'ud-daula was a member of the Kubrawiyya order which, as Fritz Meier has shown, gives priority to the 'way of Junayd' as the center of the novice's education. But Najmuddin Kubra (d. 1221), the founder of the order, has written also some highly interesting remarks about 'will as energy' and the growth of activity and extension of consciousness, thoughts which are reminiscent of some of Iqbal's ideas about the growth of the possibilities of the Ego Likewise, Najmuddin Kubra, as his followers, has underlined the importance of shuhud, vision, as the last possible step on the mystical path. This approach may also account for Iqbal's interest in Sayyid 'Ali Hamadhani, the Kubrawi leader, whom he has introduced in the Javidname as the mystical guide of Kashmir, the country where he immigrated in 1371. The fact that 'Ali Hamadhani also composed a book of Counsels for Kings, thus combining the attitude of a spiritual guide and councellor in political ethics, is important for Iqbal's positive remarks about him

As for Sirhindi, he shows some similarities with the Kubrawi tradition or rather the peculiar stress on shuhud, as elaborated mainly by Simnani, and in fact, Kubrawiyya and Naqshbandiyya became almost merged in Kashmir. A remark in the Javidname shows Iqbal's admiration for the mujaddid very well. It is the word about Nietzsche (1372)

Wish that he had lived in Ahmadi's days!

Nietzsche appears here, as elsewhere in Iqbal's work, as the majdhub, the man, who has reached only part of the Truth. The fact that the German philosopher who, as it has been said 'was brimful with religious feeling' and 'denied God as a revenge for not finding Him', is called by Iqbal 'al Hallaj without gallows' explains the remark about Ahmadi's time in the context of Naqshbandi tradition The leading Naqshbandi master of Sind in the 18th century, Makhdum Muhammad Zaman of Lunwari

said about Hallaj, whom he still saw in the realm of intoxication

> If one of the children of Khawaja 'Abdul Khaliq (Ghidjduwani) had been alive in his time, Mansur's head would not have been given to the gallows, for he would have led him beyond the state of Ana'l-haqq

this saying was probably common among the Naqshbandis in connection with Hallaj (as it is still today in Turkey), and could be most cleverly employed by Iqbal for the German majdhub Nietzsche, who would have needed a sober spiritual Guide to lead him to God.

The personality of the great leader Ahmad Sirhindi is sometimes difficult to understand, particularly his ideas about the role of the qayyum for the constitution and continuation of the world It seems to me that Iqbal follows even more closely the line of the great Delhi mystics in the 18th century They, like him, had to face grave problems in a time of utter destitution of the Muslim community in India and tried to help this community to find a new way towards self-identification These three leaders were Shah Wali ullah, Mazhar Janjanan, and Khwaja Mir Dard All three were initiated in the Naqshi mujaddidi spiritual chain although they held other affiliations as well, all three defended the importance of the unmitigated sharī'a, the all sufficient Divinely revealed Koranic law, and believed in the political activity of the mystical leader, although this is not very conspicuous in Mir Dard All of them, too fought against extremist Shia ideas and wrote in the tradition of the Mujaddid that Shia claims are batil, vain - Mazhar even fell victim to his outspoken anti-Shia convictions and was killed when ridiculing a Muharram procession in Delhi (1781) Iqbal, too, wrote against some of the popular concepts such as the role of the Mahdi, who will appear at the end of the days 'to fill the world with justice as it is now filled with unjustice an idea which seemed for him part of the dangerous Persian

heritage. (But he accepted the Ismaili community under the Agha Khan and with Quaid-i Azam, as he, on the whole, tended to overlook the discrepancies that separated various Muslims groups.)

Among the three Delhi mystics Iqbal mentions particularly Shah Waliullah (d. 1762) who indeed saw himself as the Prophet's vicegerent 'in blaming' (mu'ataba) and saw his special duty to which he devoted most of his writings and also his Persian translation of the Koran as the purification of the Muslim community so that they might reach prosperity in this world and the next. His struggle led him not only to a remarkable political correspondence but made him also issue wrathful remarks, which are at least as negative as Iqbal's statements from ca. 1915 about contemporary Sufis. The pilgrimage to Ajmer or Salar Mas'ud seemed to him worse than adultery and murder, and he does not hesitate to write

> The treatises and the books of the Sufis may be an alchemy of wonderful effect for the elect, but for the ordinary people they are deadly poison

Does this not sound like Iqbal's remark that mysticism, wrongly interpreted and given through lovely poetry to the uneducated masses, can prove more dangerous than the hordes of Jenghiz Khan? And he would have certainly agreed with Shah Waliullah's long and amazingly straight-forward scolding address to the men of various professions, enumerating their sins without mercy. To be sure, the complaint against the would-be Sufis is almost as old as Sufism itself - Hujwiri, the patron saint of Lahore, had uttered harsh words about those who imitate only the empty shell and indulge in music and dance, just as shortly afterwards Sana'i pours out in his Hadiqa most vulgar curses over the self-styled Sufi. Whether Amir Khusrau (D. 1325), who saw in the rites of Sufism all falsification (tazwir), and Urfi (d. 1591), who says that 'the Sufi is busy with deceiving men and women', are no different from Shah Waliullah, who blames the shopkeeper shaikh who sells miracles, or from Mir Dard, who warns

the pious not to mix with the pig-natured Sufis, or from Iqbal who saw the dangers of Pirism and complained

> There are no more goods of Islamic conduct
> left in the shops of the Sufis (1915).

Another common problem is the confrontation of the pious Muslim with the falasifa, the philosophers These thinkers, taken as representatives of the analytical mind or of a dangerous attempt to teach the truth without the intermediation of the Prophet, have been the scapegoats of the mystics from early times onwards. Sana'i has condemned them in many a verse, and so has Rumi, who in this respect, as in many others, remained faithful to the Khorassanian mystical tradition. Shah Wa'iullah, too, went on to call those who follow the philosophers who contradict the religious tenets of the prophets of God 'almost dogs, rather they are worse than dogs, for the dog does not smell old bones, but these unworthy people smell bones 2000 years old and like them .' Dard refuted in well-worded philosophical terms, to be sure, the claims of those who try to approach God by using philosophical concepts instead of His names as revealed in the Koran Iqbal, like Waliullah, a philosopher and trained in the different systems of Western and Eastern philosophical traditions, has more often than not confronted the loveless, dry-as-dust, slow footed philosopher as represented by Avicenna or Hegel with the spiritually alive, active and loving faithful Man symbolized by Maulana Rumi, the book-worm with burning moth Intellect, pure analytical dissection, is dangerous, but wedded to love, to the synthetic faculty, it can produce miracles

Shah Waliullah has also interpreted some of Muhammad's miracles in such a rationalistic way that he almost seems to foreshadow Sir Sayyid Ahmad Khan's later writings Thus he writes that during the mi'raj, the Heavenly journey, Muhammad's human perfections were materialized in his pure body, and his animal perfections in the miraculous steed

Burāq, or explains the 'Splitting of the Moon' (Sura 54/1) as a perfectly natural event - only to sing then glorious Arabic hymns in honor of the Prophet in which the vocabulary of traditional mystical prophetology is used Iqbal, likewise, combines rational and mystical elements in his prophetology.

One of the special elements in the Junaydian way of mysticism is the preference of sahw, sobriety, to sukr, intoxication. According to the usual interpretation, which is taken up once again by Shah Walīullāh, intoxication is the aspect of the saint, while the 'second sobriety' is the quality of the prophet who returns, spiritually changed, after his meeting with God to the world in order to shape it according to his experience. The classical statement of the difference between these two approaches to the last religious experience is the beginning of the fifth chapter of the Six Lectures in Iqbal's work, where 'Abdul Quddūs Gangōhī is taken as the typical representative of mystical unification, an attitude which Hujwīrī had very well described in his Kashf almahjūb.

Similarities of Iqbal's thought with some ideas of Khwāja Mir Dard (d 1785) have been mentioned several times (thus by Yusuf Husain Khan, A. H Kamali, and A. Schimmel). It is certainly no accident that the metaphor of light for God, derived from the āyat an-nūr (Sura 24/35) is central for both thinkers. For Dard 'it suggests both Absolutism and Omnipresence which covers both transcendentalism and all-immanency' (Yusuf Husain). For Iqbal it is used mainly to prove God's absoluteness, relying upon the absolute speed of light which, of course, was unknown to Dard Comparing both poets we may also think of Iqbal's explanation of time as an attribute of Reality, as A H. Kamali has shown, but it seems to me that the main influence of Dard's ideas lies in the concept of the tarīqa muhammadiyya, the Muhammadan Path. However, it is interesting to see that even in the fragile and truly mystical poetry of Mīr Dard there are lines which one would rather expect in Iqbal's work. Take the Persian quatrain

The rose of the world withered due to our withering,
the heart of mankind froze due to our freezing.
We were the cause of the consideration of the world -
the world became nothing due to our dying.
(Persian Divan p 77),

or Dard's daring statement about the high rank of man as the true representative of God, as elaborated in his 'Ilm ul-kitāb and summed up in the Urdu line

Whatever we have heard of Thee, we have seen in man'

We may ask ourselves whether the subconscious influence of Dard's poetry (whose expressions are sometimes found in Ghālib's verse) and his theology may not have inspired Sir Sayyid (related to Dard from the maternal side) to call his famous journal by the name of Tahdhib ul-a khlaq, for the degree of kashf 'aqli, intellectual revelation,

can be reached by polishing the moral faculties (tahdhīb ul akhlāq) and can be experienced by the philosophers

This means that the term belongs to the traditional theological language of the Naqshbandis And was it not intellectual revelation, to which Sir Sayyid wanted to lead his correligionists?

The most important aspect of Dard's teaching however is the formulation of the ideals of the tariqa muhammadiyya which some decades after his death inspired Shah Wali ullah's grandson, Ismail Shahid, and the freedom fighter Sayyid Ahmad of Bareilly It ushered in a period in which the importance of the figure of the Prophet grew from year to year, because the Muslims came to understand that he was not only the spirtual lawgiver of the community, the beloved of God and intercessor for his umma at Doomsday but also the model of a state builder who led his followers through adversity and darkness to their final victory

It would be possible to see the axis of religious thought in the Indo-Muslim reform movement from Ahmad Sirhindi onward in the interpretation of the role of the Prophet. Sirhindi's strange

theory that Muhammad had two individuations manifest in the two loops of the mīm in his name (the first mīm had been replaced in the course of the first millenium by the Divine letter alif, thus becoming Ahmad, and the 'common believer' should be called to restore the teachings of Muhammad to their pristine form) seems to inaugurate a new prophetology. We may not be mistaken to surmise that Sirhindi, Ahmad by name, saw himself as this mysterious 'common believer' who was called to reform the community of the faithful. Shāh Walīullāh's feeling that he was called to be the required mujaddid of his time and been invested by the Prophet himself to guide a certain group of the umma marhūma to salvation, as well as to represent the Prophet 'in blaming', belongs to the same trend of thought. Dard, the first initiate in the tarīqa muhammadiyya, which his father Nāsir Muhammad Andalīb founded as a fundamentalist order in 1734, saw himself likewise invested by the Prophet, his ancestor, to lead the Muslims back to the true teaching of the Koran and the sunna

When Iqbal praises Shāh Walīullāh as

> perhaps the first Muslim who felt the urge of a new spirit in Islam (Lectures 97),

he may have had in mind the theologian's thoughts about the role of the Prophet, who, as he says in the Six Lectures (p 171), is sent

> to train one particular people and to use them as a nucleus for the building up of a universal sharī'at.

Shāh Walīullāh's 'very illuminating discussion on the point', as Iqbal calls it, consists of quite a few thoughts of the role of the Prophet in his political role He held that prophets were sent to polish the raw material of a people to the utmost perfection, be the material clay or a candle hence prophets have to be of different character in order to bring particular parts of the all-embracing Divine law to each people according to their innate qualities, their 'raw material'.

However, not only Shāh Walīullāh but all three Delhi mystics of his time developed a theory of prophecy which sounds very modern and has been taken up also by Iqbal According to Mazhar Jānjānān, the truth of prophetic leadership is proved by the growth of the community (an idea that served for him to establish the righteous claims of the Sunni faction as the strongest group inside Islam) Shāh Walīullāh saw the Prophet endowed with a particular intelligence by which he could discover the proper means for institutionalizing a healthy society, and Iqbal, in the fifth chapter of the Lectures, claims that

> one way of judging the value of a prophet's religious experience would be to examine the type of manhood that he has created and the cultural world that has sprung out of the spirit of his message (p 124)

This means that the strength of the prophetic experience is revealed in the strength of the community and the success of its members Even if it were true, as Sprenger had written, that Muhammad was a psychopath, Iqbal would take this as a proof that in certain cases such a psychopath is needed for the shaping of a new type of community.

Iqbal, following the Delhi mystics and the numerous authors of books and pamphlets about the Prophet during the decades after Syed Ameer Ali's Spirit of Islam had appeared, uttered the opinion that

> in order to bind together the Islamic nations of India the most holy personality of the honoured Prophet can constitute our greatest and most efficient power

The Prophet's nation-building activity is mainly highlighted in the Rumūz, but other aspects of Muhammad have likewise been mentioned in various places of Iqbal's work The theological doctrine of the khātam an-nubuwwa led him to the conclusion that

> in Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition The birth of Islam is the birth of inductive intellect

The same doctrine led him also to reject the claim of the Qadianis, as he clearly stated in his 'Open Letter to Pandit Nehru'. The finality of Muhammad's message was the center of his faith, for he felt that as Muhammad was the last of the prophets, the Muslim umma too should be the 'seal of nations', the most perfect, all-embracing community of believers. And when he alludes in the Jupiter Heaven of the Jāvīdnāme in Ghālib's words to the question discussed by this poet, i. e whether another Muhammad could be born if other worlds would come into existence, he elegantly evades a clear-cut philosophical answer and states that rahmatan lil-'ālamīn (Sura 21/107), 'mercy for the worlds', will always be the end of creation. Since Muhammad was sent as mercy for the worlds his community should also constitute a mercy for this world, for the Prophet's personality is reflected in his community that he is one points to the One God and has created one community, being 'the Heart in this handful of dust'. Or, as Iqbal says elsewhere in a beautiful poetical image the hundred petals of the rose are one, and the Prophet is the one fragrance of this rose, i. e the ideal community of faithful. In fact, the poet voices the feelings of millions of Muslims about the central role of Muhammad (- so often disparaged by Western missionaries and even orientalists -) in his famous verse in the Jāvīdnāme

You can deny God, but you cannot deny the Prophet'

a verse which has certainly inspired Wilfred Cantwell Smith's remarks about the role of the Prophet in Modern Islam in India

But Iqbal has not only elaborated the politico-social role of the Prophet, in many of his verses he has also maintained the old mystical tradition of the term 'abduhu. The sober mystics, and the Naqshbandiyya in particular, had always stressed the fact that a true deification of man is impossible al-'abd 'abd,wa'r-rabb rabb, Man remains always the servant of God, the eternal Lord. Ahmad Sirhindi had seen the summum bonum in man's return to the state of servantship, 'abdiyat, after the perfect

vision of Unity, Mīr Dard, likewise, sees the true *muwahhid* in man who comes back to the *'abdiyat* after the unitive vision. It shows Iqbal's deep understanding that he has put the finest hymns about the state of *'abd* and *'abduhu* in the mouth of al-Hallāj, whose *Kitāb at-Tawāsīn* indeed contains one of the first great praise poems in honor of the Prophet.

The importance of the term *'abduhu*, 'God's servant', is understood from its occurence in the beginning of Sura 17, the allusion to Muhammad's nightly journey. Qushayrī, probably following earlier models, deduces from this Koranic saying that *'abduhu* is the last possible state a human being can attain in the imitation of the Prophet: if he was called *'abduhu* in the moment of his heavenly journey which allowed him to speak with God without veils, in the last possible intimacy, what higher rank can be imagined! Hence, the more perfected man becomes the closer he is drawn to the ideal state of *'abduhu*, 'God's servant', the Perfect Man is His perfect servant, and has nothing to do with the Nietzschean Superman who emerges only 'after God has died'.

Iqbal's attitude towards the Prophet of Islam shows all the shades of possible veneration, from deep felt trust and mystical praise of the highest order to very practical facets of his political and social message. He was the true leader of his community, the mode of man's behaviour, as stated in the *Stray Reflections*:

> It is the man with the single idea who creates political and social revolutions, installs kingdoms and gives law to the world.

This sentence is strongly reminiscent of Goethe's remark about the difference between poet and prophet: while the poet (as Sura 26 attests) 'roams about in every valley' and, in Goethe's words, squanders his talent in various ways, the prophet is the man with a single idea, an idea which he carries 'like a flag' in order to gather people around it. Iqbal may have

known this remark from the Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan, which fitted exactly into his critical observations of the activities of many poets and his idealization of the prophetic charge

He definitely knew another saying of Goethe connected with prophetic activity, the great poem called Mahomets Gesang from the German poet's youthful days Here, the Prophet of Islam is seen as a mighty river which, from modest beginnings as a tiny brooklet, grows into a stream by taking into his bosum rivulets and rivers to bring them home to the father, the unfathomable ocean. Iqbal loved this poem, a free Persian translation of which he offered to his readers in the Payām-i Mashriq. Some ten years later, in the Jāvīdnāme, he called himself, or is called by his spiritual guide Rūmī, Zindarūd, 'Living Stream' I wonder if we should not see here an allusion to his assumed role as a prophetic preacher who, following the Prophet's example, works and acts like a spiritual river, life giving (for it is nourished by the rain of Grace which is sent as Mercy for the Worlds), and carrying everything with him, endowing the dried-up steppes with new life, and showing the friends the shortest and safest way to God in whose abysses this stream, impossible for man to imagine, will eternally continue to participate in the Divine life

This interpretation of the nom-de-plume 'Zindarūd' would fit in with some other more or less transparent allusions which seem to point to the poet's role as leader of the community. There is the often used bāng-i darā, the sound of the caravan-bell, a longstanding term for the loud voice of the prophet in the desert, to see Muhammad or his spirit as the hādī, the caravan leader with a beautiful voice, is a common image in the poetry of Arabic mystics. But Iqbal's song is not only the sound of the caravan-bell by which the stray Muslims are guided toward the sanctuary of the Ka'ba. We find several allusions to Isrāfīl, the angel of resurrection, and Sarosh, the counterpart of Gabriel in Persian mythology

Sarosh, the old Persian Sraosha, was in the Zoroastrian tradition the psychopompos who leads the spirits to the Otherworld and is hence connected with resurrection, that is why he has become in some later Persian Sufi speculations the locus of the qutb, the axis of the world. Ahmad Sirhindi's theory of the common believer and his high claim of being the qayyūm, Dard's abundant descriptions of being invested by God himself as the leader of the community of his ancestor Muhammad, Shāh Walīullāh's remark that he was the representative of the Prophet 'in blaming' come to mind when we read some of the poetical descriptions Iqbal gives of his role.

The importance of resurrection should be particularly stressed in the mystical tradition resurrection was interpreted in a spiritual sense - the order mūtū qabla an tamūtū, 'die before ye die', leads man to a resurrection on the spiritual plan The word qum, 'Rise'' so often used in mystical literature, represents the power of the Prophet, or the perfected saint, whose

voice can revive the hears of the spiritually dead.

This role of the Perfect Man as the bearer of such a power of revivification becomes particularly clear from Iqbal's introduction of Hallāj in a very important scene in the Jāvīdnāme After some critical remarks about the martyr-mystic of Baghdad in his earlier stage Iqbal had become aware-mainly thanks to Massignon's research - of the dynamic personality of Hallāj, who is taken in most of the popular Sufi tradition of the Subcontinent as the representative of measureless pantheism Iqbal, however, introduces him as the master who sings the most beautiful praise of the Prophet in his aspect as 'abduhu, but also as the mystic who was aware of the tragic aspect of Iblis (as it is clearly stated in the Kitab at-tawāsīn) Both aspects of Hallāj are related to Iqbal's own religious ideas, and it is not surprising that the martyr mystic is made to say at the end of his monologue, when he tells that he has revealed both light and fire of the Divine,

Seest thou not my sin,
My friend, my confident? Fear for thyself
Thou too repeatest what I did, thou too
wouldst lief attempt to ressurect the dead!

This is the clearest expression of Iqbal's wish to identify himself with those who teach resurrection to the Muslim community

The clamour of the Day of Judgement is one of my minions,

he said in the Asrār-i Khūdī (49), and twenty years later, in Bāl-i Jibrīl, he jokes that

Isrāfīl has complained about me in God's presence (p. 39).

He saw himself in the line of the great reformers of Indian Islam and his use of the symbolism of death and resurrection shows how well he was versed in the tradition of mystical poetry Whatever name he assumes for himself and no matter into which religious figure's mouth he puts his ideas, he must have been sure that his word could perform the miracle of qum 'Rise (from the dead)' in his people and lead them to a spiritual resurrection, which was needed if they wanted to survive under better circumstances.

Annemarie Schimmel

Iqbal im Zusammenhang mit indo-muslimischen mystischen Reformbewegungen

Kurzfassung

Iqbals Haltung zur islamischen Mystik ist oftmals diskutiert worden. In vielen Fällen hat er eine frühere Einstellung im Laufe seines Lebens geändert, und seine einstmals positiven Bemerkungen über den großen Meister der islamischen Theosophie, Ibn 'Arabi (st 1240) haben sich zu harter Kritik gewandelt, wie andererseits sein Verhältnis zu dem Bagdader Märtyrer-Mystiker Hallāj (hingerichtet 922) aus starker Ablehnung zu Bewunderung und Anerkennung führte. Selbst in seiner Haltung zu dem größten mystischen Dichter persischer Zunge, Jalāluddīn Rūmī (st 1273) ist ein Wechsel eingetreten in jedem Fall sehen wir, daß Iqbal sehr genau die mystische Tradition des Islam kannte. Es würde nützlich sein, einmal seine Abhängigkeit von der heimischen Panjabi Sufi-Tradition zu untersuchen - Ähnlichkeiten im Ausdruck etwa mit Sultān Bāhū (st 1692) sind leicht zu finden Er hat auch dem zweiten Schutzpatron von Lahore, Mian Mir (st 1635) einige tiefgefuhlte Verse gewidmet, obgleich die Qadiriyya-Schule, die dieser ins Panjab brachte, in seinen Schüler Prinz Dārā Shikōh einen merkwürdigen Ausdruck fand doch ist es wiederum interessant, gewisse Ähnlichkeiten zwischen einigen persischen Versen des unglücklichen Moghulprinzen und denen Iqbals zu finden

Grundsätzlich war Iqbal am meisten an der orthodoxen mystischen Tradition interessiert, der 'Weg des Junaid' (st 910) mit seiner Betonung der mystischen Nüchternheit steht im Mittelpunkt der beiden Orden, die er besonders schätzte, nämlich der Kubrawiya und der Naqshbandiya Beide dürften ihm aus seiner kaschmirischen Heimattradition nahe gestanden haben. Es ist in dieser Hinsicht interessant, daß er in vielen Hinsicht

mit den drei großen mystischen Lehrern von Delhi im 18. Jahrhundert übereinstimmt, die alle der Naqshbandiya angehörten. Es sind Shāh Walīullāh (st. 1762), Mazhar Jān jānān (st. 1781) und Khwāja Mīr Dard (st. 1785). Alle drei hielten an der unverfälschten sharī'a, dem reinen Religionsgesetz, fest, alle drei verlangten die politische Aktivität der mystischen Führer, um das Reich zum Guten zu führen (hier war besonders Walīullāh sehr aktiv), alle wandten sich gegen die extreme Schia. Die scharfe Kritik, die Shāh Walīullāh an den mystischen Gebräuchen seiner Zeit und der Verderbtheit des Sufismus übt, klingt genau wie die abfälligen Worte Iqbals, dies ist aber ein altes Thema der großen Mystiker, das seit mindestens dem 11. Jahrhundert immer wieder aufgenommen wird. Iqbal steht hier ganz in der Tradition der orthodoxen Mystiker. Ähnlich ist es auch mit der Ablehnung der Philosophie - nicht als Philosophie im Ganzen, sondern als unreligiöser Weg der Welterklärung, bei Iqbal besonders ausgeprägt in seiner Kritik des liebelosen Intellektualismus. Mit Dard verbinden ihn einige poetische Ausdrücke und die Wichtigkeit, die er der Beschreibung Gottes als 'Licht' zumißt.

Die Achse des religiösen Denkens der früheren Reformer, beginnend mit Ahmad Sirhindi, dem Erneuerer des zweiten Jahrtausends (st. 1624), ist die Verehrung des Propheten, der freilich nicht nur als der Gründer einer Religion angesehen, sondern von Walīullāh und seinen Gefährten deutlich in seiner Rolle als Erbauer einer Nation gesehen wird. Die Größe der vom Propheten gegründeten Gemeinschaft ist auch für Iqbal das Kennzeichen für die Größe des Propheten selbst. Und wie Muhammad das Siegel des Prophetentums war und damit eine neue Zeit einleitete, so soll das muslimische Volk das Siegel der Nationen sein, die vollkommenste und umfassendste Verkünderin von Gottes Macht und der Wahrhaftigkeit ihres Propheten. Iqbal hat sich, wieder in Einklang mit seinen Vorgängern, besonders der Beschreibung des Propheten als 'abduhu, 'Gottes Diener' zugewandt: hier liegt für ihn das Geheimnis der Vollkommenen Men-

schen je näher er Gott kommt, desto mehr verwirklicht er das Ideal, Gottes Diener zu sein.

Iqbal kannte gut Goethes Beschreibungen des islamischen Propheten, 'Mahomets Gesang' regte ihn zu einer persischen Nachdichtung an, und sein Dichtername Zindarūd, 'Lebendiger Strom', den er im Jāvīdnāme annimmt, dürfte auf die Symbolisierung des prophetischen Geistes als lebendiger Strom hinweisen. Auch sonst findet sich in seinen Werken mancher Hinweis darauf, daß er sich seiner Rolle als Reformer der islamischen Gemeinschaft wohl bewußt war, wie es Ahmad Sirhindi, Shāh Walīullāh und Mīr Dard, der Leiter der tarīqa muhammadiyya, des 'Muhammad-Pfades', gewesen waren. Nicht nur seine häufigen Anspielungen auf die Glocke der Karawane, deren Klang die Menschen gen Mekka führt zeigt das, noch mehr sind es seine Anspielungen auf die geistige Auferstehung. Er verwendet die Namen des Auferstehungsengels Isrāfīl und des persischen Seelen-Engels Sarōsh und läßt Hallāj in Jāvīdnāme sagen, daß auch er Auferstehung zu den geistig Toten gebracht habe Wir sollten diese Worte ernst nehmen und begreifen, wie stark er die Versuche der großen Meister von Delhi wieder aufnimmt Wie er in seinem Werk dankbar anerkennt, haben sie es zum ersten Mal unternommen, den Islam neu zu interpretieren, als die indischen Muslime ihre erste Identitätskrise in der Begegnung mit den europäischen Mächten im 18 Jahrhundert durchzumachen hatten Seine Rolle in der Überwindung der Identitätskrise des 20 Jahrhunderts, die viel schwerer war, kann nicht hoch genug bewertet werden

Detlev Khalid

Die Stellung Iqbals in der muslimischen Geistesgeschichte

Zum besseren Verständnis der Rolle Iqbals sollte man sich vergegenwärtigen, daß er in einer Zeit aufwuchs, in welcher das intellektuelle Leben der muslimischen Führungsschicht seines Landes vom Liberalismus britischer Prägung bestimmt war. Die Iqbal vorangegangenen modernistischen Denker wie Syed Ahmad Khan, Chiragh 'Alī, Syed Ameer Ali und Khudabux, um nur einige zu nennen, vertraten den Neo-Mu'tazilismus, so genannt nach einer berühmten Schule rationalistischer Theologen im Bagdad des 9. Jahrhundert, die auch als "die Freidenker des Islam" bezeichnet werden.[1] Zur Zeit Iqbals, besonders ab 1912, hatte jedoch bereits eine Reaktion gegen diesen Rationalismus eingesetzt. An der Spitze jener Gegenbewegung stand der junge Abū l'Kalām Āzād, der in diesem Jahrhundert berühmteste Qur'ān-Kommentator in der Urdu Sprache, Nationalistenführer und späterer Erziehungsminister im unabhängigen Indien. Diese Bewegung brandmarkte die Modernisten als verwestlicht oder, in Anspielung auf die Aristoteles ergebenen Scholastiker der Kalifenzeit, als "dem Griechentum verfallen". In mancher Hinsicht war das eine inner-islamische Auseinandersetzung nach dem Muster des alten Vierer-Zwistes zwischen Scholastikern, Fundamentalisten, Mystikern und Philosophen. Hinzu kam nun aber noch der über allem stehende neue Wertmaßstab, den die als überlegen auftretende Zivilisation der ausländischen Herrscher setzte. Iqbal gewann in Europa den Eindruck, der Westen habe begonnen, seiner eigenen "materialistischen" Grundlage überdrüssig zu werden. 1932 unternahm der "Dichter des Ostens" so etwas wie eine Pilgerfahrt nach Paris zu Bergson. Dieser "Hohepriester und Prophet des romantischen Anti-Rationalismus"[2] übte unter allen westlichen Denkern wohl den stärksten

Einfluß auf Iqbal aus, noch vor Massignon und Nietzsche, die vor dessen Gefährt zu einem seltsamen Gespann wurden.[3)]

Aus dieser verschiedenartigen Tendenzen ergab sich eine spannungsreiche Situation. Der Rationalismus war noch immer Mode Iqbal, nicht anders als die 'Aufklärer' vor ihm, rief seine Landsleute zu den modernen Wissenschaften auf. Er stellte den Islam als wettbewerbsfähig hin, indem er nachzuweisen suchte, daß der Qur'ān die Gläubigen zur Erforschung von Natur und Geschichte anhält Andererseits war aber der Intuitionismus bereits im Kommen und versprach sozusagen einen kürzeren Weg zur Zeitgemäßheit - und Zeitgemäßheit wurde von den Muslimen, die sich ihrer Rückständigkeit schmerzlich bewußt waren, durchaus ersehnt. Zu guter Letzt empfahl Iqbal beide Erkenntniswege, sagte sich aber auch abwechselnd von dem einen wie dem anderen los, je nach Gelegenheit und Stimmung.[4)]

Welche Haltung ergab sich daraus gegenüber den Mu'taziliten, die für Iqbals Vorgänger auf der modernistischen Seite als leuchtende Beispiele wissenschaftlicher Forschung und vernunftgemäßer Interpretation der Religion galten? Iqbal brauchte sie, denn seine Generation hatte die wissenschaftliche Methode gründlicher erfaßt als seine Vorgänger. Daher bestand ein noch stärkeres Bedürfnis nach entsprechenden Vorbildern aus der eigenen Kulturgeschichte So unternahm er es dann auch zu beweisen, daß Induktion eine muslimische Erfindung sei Die induktive Denkmethode der Araber hätte sich der deduktiven Denkmethode der Hellenen gegenüber durchgesetzt und somit den Grundstein gelegt für die moderne Wissenschaft.[5] Wegen ihres wissenschaftlichen Rationalismus waren die mu'tazilitischen Scholastiker also unentbehrlich, denn oberstes Bedürfnis war nun einmal das Aufholen des europäischen Fortschritts, und da konnte von Tolstois Abkehr von der Zivilisation keine Rede sein Noch stand einem diese Zivilisation nicht als Instrument zur Verfügung, dessen man auch überdrüssig werden konnte, vielmehr befand sie sich im Besitz anderer,

die einen selbst damit unterjochten. Gegenüber dem fatalistischen Pietismus der in mittelalterlichen Lebensformen verharrenden muslimischen Massen war der Rationalismus der englischen Liberalen auf jeden Fall vorzuziehen. Er wurde jetzt von den Neo-Mu'taziliten unter dem Firmenschild der Bagdader Gelehrten von einst vertreten

In dieser spezifischen historischen Situation konnte ein philosophischer Mystiker wie Iqbal dann auch nicht anders, als den lähmenden Anti-Intellektualismus in der zum Scharlatanismus neigenden Mystik der Dekadenz in Grund und Boden zu verdammen. Fast hat es also den Anschein, als lehnte er den Rationalismus nur in der Theologie ab. Um auf dem letzten Stand der Dinge zu sein, wie es durch den europäischen Einfluß bestimmt wurde, war Gotteserfahrung für ihn primär eine Frage der <u>unio mystica</u>, so wollten es die großen Namen seiner Zeit, wie Ouspersky und Carrel, und so konnte er es aus der Literatur muslimischer Klassiker wie Rūmī und Suhrawardī mit Leichtigkeit belegen [6] Dementsprechend verurteilte er nun die Mu'taziliten des 9 und 10 Jahrhunderts, weil ihr Gottesverständnis durch griechische Logik getrübt war, pries sie aber zur gleichen Zeit, weil ihre schließliche Auflehnung gegen eben jene Denkkategorien der Hellenen zur Begründung der Induktion als Anfang der Wissenschaftsmethode führte. Daß in diesem Geschichtsbild manches unklar bleibt, chronologisch schlecht ineinander paßt und auch sonst durcheinandergerät, sei hier nur am Rande vermerkt Zunächst einmal erweckt es den Eindruck, als hätte sich Iqbal einem gläubigen Positivismus verschrieben, wie so viele seiner Zeitgenossen, vor allem unter den Modernisten Ägyptens Die meisten von ihnen suchten ihr bedrohtes Seelenheil mittels eines Systems nebengeordneter separater Sphären zu retten, damit Glaube und Vernunft nicht in Konflikt miteinander gerieten, dennoch aber jeweils auf ihre Kosten kämen.[7] In den meisten Fällen wurde diese Arbeitsteilung von der Hoffnung getragen, die beiden unabhängigen Größen würden schon zum gegenseitigen Wohl miteinander kooperieren Die bei einer solchen Konstruktion unterlaufenden

Trugschlüsse sind noch heute Gegenstand langer Diskussionen. Iqbal muß zugute gehalten werden, daß sein Verlangen, auf dem Laufenden zu sein, ihn damals schon auf die Widerlegungen dieses gläubigen Positivismus aufmerksam werden ließen. Er machte sich nun daran, den Islam als das Musterbeispiel der Überwindung jeglicher Art von Dualismus anzupreisen. Hier bot sich dann auch eine willkommene Gelegenheit, die Überlegenheit des Islam gegenüber dem wegen seines Dualismus für den Säkularismus verantwortlichen Christentum zu beweisen.[8)]

Wie dann aber den uralten Streit über ratio und religio beilegen? Iqbal interpretierte Bergson dahingehend, daß die beiden eine organische Einheit bilden, Intuition sei nur eine höhere Form des Intellekts. Davon ausgehend verordnete er, daß man an jedes Problem erst einmal auf rationale Weise herangehen und daß dieser Vorgang zuletzt in ein intuitives Erkennen einmünden müsse. Diese Lösung meinte er bei Mc Taggart gefunden zu haben, den er deshalb höher einschätzte als Plotinos und - ausnahmsweise - sogar als Bergson. Die beiden letztgenannten hatten mit intuitivem Erkennen begonnen und später versucht, ihre Vision rational zu erklären. McTaggart dagegen begann mit der Vernunft und zielte dann auf das intuitive Erkennen, welches ihn tiefer von dem überzeugte, was er bereits verstandesmäßig erfaßt hatte.[9)]

Dies mag eine originelle Form der Huldigung an die Vernunft sein, es macht aber die Annehmbarkeit rationalen Denkens abhängig von seiner schließlichen Umwandlung in Intuition oder, wie Iqbal es in seiner Dichtung auch nennt, mystische Liebe. So ist die Vernunft dieser zwar nicht unbedingt ausgesetzt, dennoch ist ihre Funktion letztlich eine rein instrumentale Bei Iqbal bahnt sie gewissermaßen der Kraft der Intuition einen Weg durch den empirisch geschulten Verstand und darüber hinaus.

In diesem Zusammenhang kann das Gefühl der hilflosen Abhängigkeit von der westlichen Zivilisation gar nicht genug betont werden. Ein technischer Vorsprung von Jahrhunderten war

aufzuholen, und es stand fest, daß dies nur durch eine außerordentliche Oberanstrengung vollzogen, durch einen schwere Opfer verlangenden Sprung nach vorn erreicht werden konnte Rein intellektuell bestand das Bedürfnis, Modernität zu beweisen 'was Europa heute als seine großen Errungenschaften ausgibt, ist bei uns alles schon dagewesen'. Iqbals Epoche war aber noch die der ausklingenden Blütezeit des Liberalismus, als die westlich gebildeten Intellektuellen sich mit diesem Modernitätsanspruch nicht etwa von Europa absetzen wollten, sondern, zumindest insgeheim, von voller Anerkennung durch den Westen, wenn nicht sogar von Vereinigung mit ihm träumten. Es war noch immer die Nachahmungsphase, die erst gegen Iqbals Lebensabend von einer echten Ablehnung und Feindseligkeit gegenüber Europa abgelöst zu werden begann.

Iqbals elitäre Gedankengänge neigten daher zum Anschluß an die neuesten Tendenzen europäischen Denkens Die Begeisterung, mit der er Bergson und die Neo-Spiritualisten willkommen hieß, läßt die Vermutung aufkommen, als hätte er in seiner Einreihung unter die Romantiker den kürzesten Weg gesehen Er war dabei, er gehörte zur Runde, war ein gleichberechtigter Teilnehmer im geisteswissenschaftlichen Führungsgremium. Es war geradezu so, als hätte er durch sein ungeniertes Bekenntnis zum dernier cri den riesigen Abstand einfach überspringen können, der ihn von den tonangebenden europäischen Denkern trennte. Es ist kaum anzunehmen, daß Iqbal sich nicht bewußt war, wie verwurzelt jene, sich neuerdings anti-rationalistisch gebärdenden europäischen Denker im Liberalismus der vorangehenden Epoche waren Tatsächlich waren diese in dem über Jahrhunderte erprobten Gebäude der Aufklärung so geschützt, daß sie sich die Romantik eines spiritualistischen Feuerwerks im Hinterhof leisten konnten Wie sich inzwischen herausgestellt hat,konnte selbst der später erfolgende große Brand den Grundfesten nichts anhaben, so daß auch heute noch immer der liberale Rationalismus der Aufklärung weltbestimmend ist, die kommunistischen Länder nicht ausgenommen Ganz so klar konnte Iqbal das sicher nicht voraussehen, aber bei der Oberbe-

wertung der anti-rationalistischen Steckenpferde seiner westlichen Vorbilder war mit Sicherheit ein psychologisches Bedürfnis ausschlaggebender als irgendein weltanschauliches Argument. Nicht er allein, auch andere muslimische Intellektuelle verschrieben sich diesen Tendenzen mit dem gleichen Aufatmen, als sei es nun nicht mehr nötig, den langwierigen und mühevollen Prozeß der Aufklärung nachzuvollziehen.[10] Es war, als wollte man sich sagen 'wir hinken ja gar nicht hinterher - bei denen gibt es jetzt einen Bergson und einen Nietzsche. Das beweist, daß wir mit unseren alten Philosophen wie JĪlĪ und ĪjĪ den modernsten Maßstäben entsprechen'.[11] War man mit der modernen Wissenschaft konfrontiert, dann verwies man in ähnlicher Weise auf Nazzām oder Ibn al-Haytham.[12] Dennoch fühlte sich Iqbal bei den philosophischen Mystikern wohler als bei den Scholastikern, nicht nur, weil ihre anti-rationalistischen Kategorien zur Zeit gerade zum guten Ton zu gehören schienen, sondern auch, weil sie bequemer waren Es ist mehrfach festgestellt worden, daß Iqbals Zitate aus dem Qur'ān, mit denen er belegen wollte, daß die Entstehung des Islam die Geburt der induktiven Methode darstelle, nicht sehr überzeugend seien Es liegt wohl in der Natur der Sache, daß es ihm leichter fiel, aus dem Qur'ān den Intuitionismus abzuleiten. In dieser Hinsicht war er besser dran als die Aufklärer vor ihm Deshalb ist es kaum verwunderlich, daß Iqbal nicht umstritten wurde wie etwa Sayyid Ahmad Khān [13] Abgesehen davon, daß Iqbal außer seiner Dissertation [14] eigentlich nur eine einzige zusammenhängende Prosaschrift verfaßte - selbst die setzt sich aus Vorträgen zusammen und ist nicht einmal sonderlich umfangreich [15] - gibt es natürlich noch weitere grundsätzliche Unterschiede zwischen ihm und dem äußerst produktiven, philosophisch aber weniger beschlagenen Autoren Sayyid Ahmad Khān

Entscheidend ist jedoch bei beiden die jeweilige Funktion in der Entwicklung muslimischen Denkens, und das bringt uns zum spezifischen Aspekt des Themas, nämlich der Rolle Iqbals im Gesamtablauf muslimischer Geistesgeschichte. Für den moder

nen Islam ergibt sich ein Dilemma aus dem oft bewußten Nachvollziehen eines historischen Entwicklungsganges getreu den bereits von den Altvordern durchlaufenen Phasen. Demzufolge gibt es Neo-Fundamentalisten, Neo-Scholastiker, Neo-Mystiker. Am Ende findet sich dann immer wieder jemand, der daraus eine Synthese bildet, die zwar erst einmal wie ein gelungener Konsensus erscheint, im Grunde genommen aber kaum mehr als eine Art ideenpolitischer Kompromiß, ein Stillhalteabkommen ist. Meist durchläuft solch ein "Erneuerer" oder Verschmelzer selbst die vier oder fünf möglichen Bahnen, bevor er sein synthetisches Gebäude entwirft. Das haben vor allem Ash'iri (873-935)[16] und Ghazali (gest. 1111)[17] getan. Ein Modernist, der sich selbst als Neo-Mu'taziliten bezeichnet, unterwirft sich damit wie selbstverständlich einer Beschränkung, da der Nachfolger dann leicht zu einem Neo-Ash'ariten, der darauf folgende zu einem Neo-Sufi, und wieder der nächste zum Neo-Aristoteliker und schließlich zum Neo-Ghazālī wird. Damit dreht sich das ganze Bemühen wieder im alten Kreis. Ein ägyptischer Modernist, Ahmad Amīn, hat diesen ewigen Kreislauf versinnbildlicht, indem er die einzelnen Bände seines Geschichtswerks mit *Morgen*, *Vormittag* und *Mittag des Islam* betitelte. Daß auf den *Tag des Islam* (ebenfalls Name eines Bandes) eine Nacht folgt und dann wieder ein neuer Morgen, ist dabei nicht nur implizit, sondern klar gesagt.[18]

Das offensichtliche Unvermögen der Modernisten, aus diesem Reigen auszubrechen, wird am Beispiel Iqbals besonders deutlich. Er, der mit dem amerikanischen Pragmatismus ebenso liebäugelte wie mit dem britischen Utilitarismus, der in einer Gedankenwelt zu Hause war, die von Faust bis hin zum Übermenschen reichte, der sich ernsthaft mit der Relativitätstheorie befaßte, er blieb am Ende doch nur in einem Neo-Ash'arismus stecken, als hätte ihn die Nachfolge der vorausgegangenen Neo-Mu'taziliten dazu verdammt.

Das zeigt sich besonders deutlich, wenn er es als seine Aufgabe bezeichnet, "das rapide Umsichgreifen des Liberalismus in

der Welt des Islam einzudämmen."[19] In dieser Hinsicht vertritt Iqbal jedoch wieder nur eine Tendenz, die man bei vielen Modernisten antrifft, besonders aber bei den religiösen Erneuerern. In deren Werken finden sich immer wieder Beteuerungen der Flexibilität und Fortschrittlichkeit des Islam Gleichzeitig aber scheuen sie sich, konkrete Fragen anzupakken. Es gibt da einen dialektischen Gegensatz zwischen der einerseits endlos wiederholten Behauptung, der Islam sei eine allumfassende Lebensregel, mit eigenem Wirtschaftssystem, Regierungssystem, Rechtswesen usw., und, andererseits, der ebenso oft vorgetragenen Überzeugung, der Islam lasse dem Menschen ein Höchstmaß an Freiheit, um sein Leben nach eigenem Gutdünken zu gestalten Im Gegensatz zu anderen religiösen Traditionen gäbe es im Islam keine starren Fesseln Manchmal wird sogar behauptet, er kenne überhaupt keine Dogmen. Dem menschlichen Fortschritt stünde nichts im Wege, da ja die Offenbarung nur allgemeine Prinzipien verkünde, auf denen die Gläubigen dann ihre den jeweiligen Erfordernissen der Zeit entsprechenden Systeme aufbauen könnten [20]

Es zeigt sich also immer wieder das Bestreben, allen Normen der Moderne gerecht zu werden. In einer Epoche, da in Europa noch immer der Liberalismus, aber auch bereits die Systemgläubigkeit von Kommunismus und Faschismus als Ideale galten, wurde die all dieses reflektierende Neudarstellung des Islam entsprechend polyvalent. Zwar entschied sich der eine oder andere Denker eindeutig für eine bestimmte unter den angebotenen Ideologien, die meisten wünschten jedoch, im Islam die Vorteile aller Alternativen zu sehen und ihn von den Nachteilen jeder einzelnen zu entlasten Das führte notwendigerweise dazu, daß sich mehrere Modernisten hinter rhetorisch großartigen Adaptationsleistungen verschanzten und ihre westliche Gelehrsamkeit in Werken wie "Die Ideologie des Islam"[21] eindrucksvoll zur Schau stellten, während sich die meisten von ihnen scheuten, konkrete Fragen anzupacken. Wurden sie jedoch einmal in die Enge getrieben, dann offenbarten sie häufig einen schroffen Konservatismus [22]

So hat Iqbal zweifellos immer darauf bestanden, daß jedem Menschen das Recht zustehe, frei seine eigene Meinung zu bilden, anstatt sich den Auslegungen der 'Kirchenväter' verpflichtet zu fühlen. Mit anderen Worten, er zog zu Felde gegen den Begriff des <u>taqlīd</u>, jener aus dem Mittelalter stammenden Lehrmeinung, wonach in Sachen Religion alles bereits endgültig interpretiert worden sei und die nachfolgenden Generationen nur noch elaborieren könnten. Diesem Thema widmete er einen berühmten Vortrag mit dem Titel 'Das Beweglichkeitsprinzip in der Struktur des Islam". Dennoch hat er es unterlassen, und das gerade ist typisch, dieses Ideal der fortschrittlichen Weiterentwicklung anschaulich zu machen. Er hat keine greifbaren Vorschläge zur Reform des seit Jahrhunderten stagnierenden, als heilig geltenden Rechts des Islam unterbreitet, obwohl, oder vielleicht gerade weil er seinen Lebensunterhalt hauptsächlich durch die Tätigkeit als Rechtsanwalt bestritt. Im Gegenteil, er lobte zwar die türkischen Revolutionäre ob der erfrischenden Kühnheit ihrer Reformvorschläge, verwarf aber sogar die elementarsten Verbesserungen des unbrauchbar gewordenen islamischen Erbrechts.[23] Gewiß, vor seinem Tod arbeitete er noch an einer Neuinterpretierung des kanonischen Rechts. Obwohl wir nur spekulieren können, was daraus geworden wäre, ist es doch aufschlußreich, daß er sich darüber ausgerechnet mit den fortschrittsfeindlichsten Schriftgelehrten beriet.

Hier besteht ein bezeichnender Unterschied zu den von ihm abgelösten Neo-Mu'taziliten. Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905), Großmufti Ägyptens und eine der Schlüsselfiguren modernen islamischen Denkens überhaupt[24], war weniger wortgewaltig als Iqbal, wenn es um das "Beweglichkeitsprinzip" ging. Dafür war er aber konsequenter in seinen theologisch-juristischen Gutachten, mit denen er, inter alia, die Einführung der Sparkassen religiös rechtfertigte.[25] Als Neo-Ashʿarit zog Iqbal bereits die Folgen aus den Kontroversen, die den Mu'taziliten ʿAbduh zu Fall gebracht hatten. Anstatt sein Anse

hen im Sinne weiterer Liberalisierung in die Waagschale zu werfen, machte sich Iqbal lieb Kind bei den Anführern der Gegenreformation, wie etwa bei Sulaymān Nadvi, der damals in Indien an deren Spitze stand.[26)]

Vermeintlich kühne Gedankenflüge wie sie überall in Iqbals Werken zum Ausdruck gebracht werden, sind stets eingedämmt durch klug formulierte Vorbehalte. Man kann bei ihm auch nicht von der bei muslimischen Denkern von altersher beliebten Taktik von "zwei Schritte vorwärts, einen Schritt rückwärts" sprechen. Mit dieser Methode versuchen auch viele Modernisten, ihr Reformdenken einzuschleusen, ohne den Klerikalen Anlaß zu bieten, sie anzuklagen. In der Praxis sieht das in etwa so aus man trägt einen 'häretischen' Gedanken vor - und der Erfolg besteht ja schon darin, diesen Gedanken überhaupt unters Volk zu bringen -, schwächt ihn dann aber sogleich wieder durch eine scheinbare Widerlegung aus orthodoxer Sicht ab Das ist dann die Rückversicherung gegen eventuelle Repressalien seitens der konservativen Rechtsgelehrten. In Theologie und Philosophie ist diese Taktik unter der Bezeichnung <u>taqīya</u> ("Tarnung", "Verstellung") sogar zum System geworden.[27)] Auf Iqbal trifft jedoch allenfalls das Gegenteil zu. Ein sorgfältiges gegeneinander Abwägen seiner pro-liberalen und pro-konservativen Bekenntnisse, die sich zuweilen auf ein- und derselben Seite oder sogar innerhalb eines Abschnitts finden, läßt zumindest den Verdacht aufkommen, als diene all sein nach außen hin oft so liberal scheinendes Auftreten doch nur zur Tarnung einer im wesentlichen konservativen Grundhaltung. In einer Welt, die von europäischem Gedankengut regiert war, bestand sein Verdienst in erster Linie darin, dem islamischen Konservatismus auf geschickte Weise Gehör zu verschaffen, ihn sozusagen attraktiv zu machen. Einem aufmerksamen Leser seiner Vorträge kann das kaum entgehen, es läßt sich außerdem durch hier und da verstreute Äußerungen belegen, so wenn er z. B für den "diamantharten" Konservatismus der Afghanen schwärmt [28)]

Andererseits ist das wieder nur kennzeichnend für sein Bemühen, es zur gleichen Zeit mehreren Gruppen recht zu machen, für das nahezu pathetische Bedürfnis der westlich gebildeten Schicht seiner Zeit, überall dabei sein zu müssen Ebenso wie Iqbal auf der verwestlichten Szene sowohl die rationalistische als auch die intuitionistische Karte ausspielte, so wollte er auch bei seinen konservativen Glaubensbrüdern akzeptiert sein Sicher belehrte er sie, hielt ihnen Schwächen vor, ermahnte sie, schalt sie auch, doch immer so, daß er sich ihres reumütigen Beifalls sicher sein konnte Er legte sich nicht mit ihnen an, brach keine wirklich neuen Bahnen war kein Revolutionär, nicht einmal ein Reformer, geschweige denn ein Reformator Er eiferte nicht einmal Ash'arī selbst nach, denn dem hatte man ja an den Kragen gewollt, weil er wohl noch immer eine Art erkappter Mu'tazilit war Iqbal imitierte vielmehr die spätere Schule der Ash'ariten, die den Kompromiß zum obersten Gesetz erhoben, auf Kosten klarer Entscheidungen und weiterer geistiger Entfaltung [29] Obwohl Iqbal gegen das Stagnationskonzept des taqlīd anrannte, ist er selbst wiederum des starren Festhaltens am Beispiel der Altvordern schuldig geworden, indem er nämlich in seinem Streben nach Konsens ein Modell wiederholte, das zwangsweise in diesen Begriff des Verharrens mündete

Gewiß hat er sich all des konzeptuellen Reichtums der Moderne bedient, aber im Endeffekt doch nur zu einem beschränkten Zweck, dem Bewahrung eines in Frage gestellten kulturellen Erbes Daran ändert auch die poetisch berauschende Islamisierung des élan vital nichts, sie bleibt eben nur ein Gaumenkitzel zur literarischen Erbauung in der besten Mogultradition des nordindischen Feudalismus, aus dem er entsprang und der ihn sogar noch überlebte

Überdies ist die Aneignung der gegnerischen Waffen und ihr Gebrauch zum Ruhm der eigenen Sache ein Hauptmerkmal der Aussöhnungsschulen geworden. Nachdem die Ash'ariten dem hellenisierenden Mu'tazilismus abgeschworen hatten und in die Gemein-

schaft der 'Rechtgläubigen' zurückgekehrt waren, stellten sie ihre Kenntnis der zur Zeit der 'Häresie' erworbenen "ausländischen" Wissenschaften in den Dienst der Orthodoxie Nicht anders tat es später Ghazālī, und viel mehr hat Iqbal im Grunde auch nicht getan Es ist zwar immer wieder aufschlußreich, die vielen Quellen aufzuzeichnen, aus denen er geschöpft hat, ebenso wie es anregend ist, seine Verarbeitung der ehrfurchterregenden Fülle von Material zu verfolgen. Daraus hat sich inzwischen ein Studienzweig entwickelt - die Iqbālīyāt - mit einer Fülle von Veröffentlichungen.[30] Das darf jedoch über die Enge von Iqbals Zielsetzung nicht hinwegtäuschen

Es bleibt zu fragen, ob Iqbals traditionsgebundene Lebensführung für den Konservatismus seines Lehrgebäudes verantwortlich war oder umgekehrt. Fest steht, daß zwischen beiden ein Zusammenhang bestand Iqbals Dichtung, wie auch seine Vorträge, quellen im wahrsten Sinne des Wortes über von Beteuerungen des Pan-Islamismus, wie des Kosmopolitismus überhaupt Das, worauf es ankommt, und wofür es sich lohnt zu leben und zu sterben - so lautet eine berühmte Aussage von ihm - ist "nicht das Stückchen Erde, mit dem die Seele des Menschen durch Zufall verhaftet ist ".[31] Dennoch heiratete der doppelte Witwer, dem gesellschaftlichen Zwang seiner Zeit gehorchend, dreimal Frauen aus seinem Dorf, nicht etwa aus Lahore, wo er lebte, und schon gar nicht aus einer anderen Stadt oder gar aus dem Ausland Die aufs äußerste verhärtete Gesellschaftsordnung seines Landes hätte ihm einen Bruch mit den komplizierten und festgefahreren Traditionen kaum verziehen Es heißt, Iqbals Vorfahren seien vor etwa dreihundert Jahren vom Brahmanentum zum Islam konvertiert, also etwa zu einer Zeit, als anderswo Christen sich für den Protestantismus entschieden. Um es noch deutlicher zu machen ein erheblicher Prozentsatz der Weltgemeinde des Islam, vor allem in Afrika und in Südostasien, bekennt sich erst seit einer viel kürzeren Zeit zu diesem Glauben als Iqbals Familie Nun würde es kaum jemandem einfallen, von den Muslimen Nordnigeriens als von Konvertiten zu sprechen

ein Terminus, der allgemein nur für Gläubige gebraucht wird, bei denen die Konversion höchstens eine oder zwei Generationen zurückliegt Iqbal wird aber von seinen Landsleuten recht oft als ein Konvertit bezeichnet Er selbst scheint sich auch gern so gesehen zu haben als Abkömmling von Brahmanen, die sich zum rechten Glauben bekehrten Darin liegt gewiß etwas Ehrenhaftes, andererseits aber auch eine subtile Diskriminierung In einer der alteingesessenen Familien arabischer, persischer oder türkischer Herkunft hätte man ihn schwerlich als Schwiegersohn akzeptiert ungeachtet der Tatsache, daß man ihn als intellektuellen Wegbereiter der Nation nahezu vergötterte.

Für ihn selbst ergab sich daraus ein Bedürfnis, seinen Islam immer wieder zu demonstrieren und sich selbst zu bestätigen. Das mag einer der Hauptgründe sein, weshalb Iqbal für sein Land so außerordentlich repräsentativ ist seine persönliche Situation wird ja von der Mehrheit seiner Landsleute geteilt Die Romantisierung des Islam, die selbst Muslimen aus anderen Gebieten beim Besuch Pakistans überall auffällt, stammt also nicht erst vom großen Dichter-Philosophen her, vielmehr verkörperte er damit nur die ohnehin vorhandene Psyche seines Volkes und machte diesem deutlich, was bereits in ihm schlummerte 'Aufgabe des Propheten ' hat André Malraux einmal gesagt, "ist es, das Augenscheinliche bekanntzumachen "

Man darf auch nicht vergessen, daß zu Iqbals Zeit Muslime und Hindus noch zusammenlebten Er selbst gehörte zu einer jener vielen Sippen, die religiös gespalten waren, während die eine Hälfte sich zum Islam bekehrt hatte, bekannte sich die andere Hälfte noch zum Hinduismus Daraus resultierte bei den Muslimen der Drang sich abzuheben und die Gemeinschaft mit den Glaubensbrüdern jenseits der Grenzen besonders stark zu betonen Das jahrtausendealte Kastenwesen erwies sich jedoch als äußerst hartnäckig und rächte sich, indem es sogar die muslimische Gesellschaft in mancher Weise zersetzte

Allerdings wurde man sich dessen hin und wieder bewußt. Die Folge war jedesmal ein Rückfall in den islamischen Fundamentalismus.

So versuchte Iqbal, in immer neuen Metaphern die Unterschiede zwischen Türken, Arabern, Afghanen und Indern für gegenstandslos zu erklären. Für ihn galt nur die Bruderschaft der Muslime als "Modellfall für die schließliche Vereinigung der gesamten Menschheit."[32] Deshalb unternahm er auch Reisen nach Afghanistan, Ägypten und Palästina Aber seine Verwurzelung im sozialen Gefüge der Heimat blieb tief, und das mag erklären, weshalb sich der "Konvertit" in seiner Theorie so besonders nachdrücklich für den muslimischen Universalismus einsetzte und die Vorrangigkeit des Glaubens vor den lokalen Traditionen, vor "Erdverwurzeltheit und Blutsbanden", predigte.[32a]

Darüberhinaus veranschaulicht Iqbal auch noch die allgemein verbreitete labile Gemütsverfassung des westlich gebildeten Muslim auf der Höhe seiner Identitätskrise, die durch den Kolonialismus geschaffen und immer weiter geschürt wurde Ein arabischer Kritiker charakterisiert diesen Zustand mit Recht als <u>izdiwāg alfikr</u> ("Duplizität im Denken"), und Daniel Lerner - in seiner nicht nur mit Sympathie sondern mit Empathie geschriebenen Analyse mittelöstlicher Gesellschaft - scheut sich nicht, das gleichbedeutende Wort Schizophrenie zu gebrauchen Er spricht von den zeitgenössischen muslimischen Intellektuellen als Menschen, die psychisch Vertriebene seien ("psychic Displaced Persons")[33], womit er, in der einen oder anderen Form, Rückhalt findet bei so verschiedenen Analytikern wie Frantz Fanon[34], Kemal Karpat[35], und Abdallah Laroui (al ʿArawī).[36]

Solche Kritik darf aber nicht dahingehend verstanden werden, als schmälere sie Iqbals Verdienst um die Belebung muslimischer Philosophie. Man hat ihm zwar zu recht vorgeworfen, - unter Anspielung auf den Titel seines Buches <u>Die Wiederherstellung religiösen Denkens im Islam</u> - seine Vorlesungen

würden "eher religiöses Denken konstruieren als den Islam wiederherstellen."[37] Andererseits mußte aber selbst einer seiner schärfsten und fähigsten Kritiker eingestehen, daß diese Vorlesungen bislang der einzige wirklich ernstzunehmende Versuch seitens eines modernen Muslims sind, die philosophische Position des Islam neu zu formulieren.[38] Der bekannte britische Islamkundler Sir Hamilton A. R. Gibb war sehr kritisch wegen Iqbals willkürlicher Auslese von geeigneten Elementen aus dem geschichtlichen Erbe des Islam, dennoch lobte auch er den "Mut und die Aufrichtigkeit" mit welcher Pakistans großer Denker ans Werk ging [39] Andererseits war Iqbal für Gibb nicht nur "die interessanteste Figur in der ganzen muslimischen Gemeinde der Neuzeit", sondern auch "intellektuell am schwersten festzunageln" [40]

Die Tragik Iqbals liegt in der Tatsache, daß er sozusagen die Wiederholung eines Phänomens der islamischen Geistesgeschichte vollzog, nämlich des Ash'arismus, ohne daß die objektiven Bedingungen seiner Zeit noch an denen der spät-Abbasidischen Epoche zu messen waren.[41] Zwar hatte sich auch im "muslimischen Mittelalter" die Orthodoxie mit einer konzeptuell überlegeren, weil philosophisch besser geschulten Gegnerschaft aus anderen Weltanschauungen auseinanderzusetzen, nur war damals der Islam politisch unangefochter. Die Widersacher vertraten militärisch besiegte Mächte, die außerdem kulturgeschichtlich mehr oder weniger passé waren, und den Muslimen nur noch letzte Scharmützel lieferten Ansonsten war die Auseinandersetzung eine inner-muslimische Im 20 Jahrhundert dagegen war der Islam politisch unterlegen, und zu den muslimischen Alternativen im Denken gesellte sich nun ein höherer Wertmaßstab, eingeführt durch eine überlegen scheinende fremde Zivilisation. Für viele Modernisten kam es daher zu einer Zerreißprobe Nach oben hin wollten sie sich als ebenbürtig präsentieren, nach unten hin mußten sie unter Beweis stellen, daß sie den "wahren" Islam vertraten Man hat dem Modernismus dann auch sterile Zweigleisigkeit und schrille Apologetik vor-

geworfen. Der Vergleich mit dem Januskopf hat sicher etwas für sich.[42]

Es sollte auch nicht unbeachtet bleiben, zu welchem seelischen Konflikt es dabei kommen kann, vor allem bei denjenigen, die den geistigen Bestand ihrer Gemeinschaft zu bewahren suchen, den Ausgleichern und Versöhnern. Von Ghazālī wird erzählt, der innere Konflikt habe ihn physisch so mitgenommen, daß er eine Zeit lang nicht sprechen konnte, die Zunge war ihm wie gelähmt Iqbal war Dichter, er machte sich leichter Luft und konnte inneren Nöten beredt Ausdruck geben Nicht umsonst hat man seine Verse einen "Aufschrei" genannt.[43]

Offensichtlich formulierte Iqbal den Titel seiner philosophischen Prosaschrift in Anlehnung an das berühmte Werk Ghazālīs, Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften. Iqbals Titel, Die Wiederherstellung religiösen Denkens im Islam hat etwas von nomen est omen an sich. Ghazālī wurde als der Retter des Glaubens gefeiert und gilt noch immer als der Reformator seines Jahrhunderts und imām der ganzen Weltgemeinde des Islam. Es besteht aber nur wenig Zweifel daran, daß der viel debattierte Stillstand muslimischen Geisteslebens weitgehend Ghazālīs historischem Kompromiß zu verdanken ist Die kritischeren unter den Modernisten haben sich auch nicht gescheut, die Rolle unseres mittelalterlichen imāms unter diesem Aspekt zu beleuchten[44] Nicht anders als Ash'arī und Ghazālī, die großen Kompromißschließer, war auch Iqbal davon überzeugt, einen gewaltigen Beitrag zur Anfeuerung und Neuorientierung muslimischen Denkens geleistet zu haben. Dennoch hat jeder von ihnen, wahrscheinlich ohne das so zu beabsichtigen, ein Klima erstarkenden Konservatismus geschaffen.

Hatte schon der Ash'arismus des Mittelalters eine Abkapselung zur Folge, so führte der Neo-Ash'arismus der Neuzeit erst recht in die Stagnation. Als Resultat dessen kam es zu einer bemerkenswerten Verschiebung der intellektuellen Aktivität in der muslimischen Welt Zur Zeit Ahmad Khāns und Ameer 'Alīs, d. h., zur Zeit des Neo-Mu'tazilismus, war der indo-pakista-

nische Subkontinent den übrigen Ländern voraus. Das von Indien nach Ägypten gelangende Gedankengut war entscheidend für die arabischen Neuinterpretierungen.[45] Allerdings kam in Kairo nach 'Abduh die Aufklärung erst richtig in Gang Der Neo-Mu'tazilismus gelangte in den zwanziger Jahre zur vollen Entfaltung. Obwohl es die starke Gegenbewegung der Muslim Bruderschaft gab - bewußt analog zum Hanbalismus, jenen erzkonservativen Gegnern der Mu'taziliten -, wurden die Erneuerungsbestrebungen doch nicht durch einen Neo-Ash'arismus abgelöst. Abgesehen von Einzelfällen wurde der Teufelskreis der geschichtsanalogen Entwicklung nicht fortgesetzt. Stattdessen versuchte man sich - nach gelegentlichen krisenhaften Kehrtwendungen - an neuen Alternativen wie Existentialismus und Sozialismus. Im allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklungsdrang ließ man die Heimat Iqbals bald hinter sich und gewann erheblichen Vorsprung. Die Vorfälle, zu Ende der sechziger Jahre, um Dr. Fazlur Rahman, damals Direktor des Islamischen Forschungsinstituts der pakistanischen Regierung[46], ähneln in vieler Hinsicht den Skandalen um Aufklärer wie Sheikh Ali Abderrazek und Dr. Tāhā Husain im Kairo der zwanziger Jahre.[47] Dazwischen liegen fast fünfzig Jahre

Für dieses Vertauschen der Rollen, für die Absage an die Aufklärung in Pakistan - im Gegensatz zu Ägypten - ist Iqbal sicher nicht allein verantwortlich. Auf jeden Fall hat er einen entscheidenden Anteil daran

In der muslimischen Welt außerhalb seiner Heimat hat "der Trompeter islamischer Erneuerung"[48] nur geringen Widerhall gefunden Das liegt allerdings weniger an den durch seinen Neo-Ash'arismus bedingten Aporien in seiner Philosophie Teilweise ist der Grund im Sprachproblem zu suchen Seine Vorträge über Die Wiederherstellung religiösen Denkens im Islam sind 1955 ins Arabische übersetzt worden[49], die Übersetzung des Gedichtbandes Javed Nama (Gawīd Nāmah) erschien erst 1974.[50]

Soweit Iqbal überhaupt bei Arabern Anklang fand, handelt es sich bei diesen nahezu ausschließlich um besonders stark

/estlichte Intellektuelle. Der Grund dafür ist vor allem len spezifischen Ansprüchen zu suchen, die er an den Lestellt. Hinweise auf ihn finden sich häufiger bei den ızösisch schreibenden Denkern des Maghreb als bei Ägyphen oder syrischen Autoren Das liegt kaum an den französhen Übersetzungen, denn Réconstiuire la pensée religieuse 'Islam ist eine erstaunlich flüchtige und stellenweise elhafte Übersetzung.[51] Vielmehr dürften die starken Paelen dafür verantwortlich sein, die man in der kulturel- Entwicklung des Maghreb und Pakistans feststellen kann. e Gebiete zeichnen sich durch eine besonders lange und greifende Erfahrung mit dem Kolonialismus aus. Das Vernis zur französichen Sprache und die Vertrautheit mit europäischen Gedankenwelt im Maghreb gleichen geradezu Haar dem pakistanischen Verhältnis zu England. Für die n ist Paris zum kulturellen Mekka geworden, für die ande- London, und in beiden Fällen hat das nach Erlangung der tischen Unabhängigkeit nicht etwa nachgelassen, sondern noch zugenommen

eder Syrien noch der Iraq können diese Erfahrung teilen, t einmal Ägypten. Ein führender Islamkundler hat treffend rkt, Iqbals Vorlesungen seien zu europäisch in ihren Voretzungen und in ihrer Ausdrucksweise, um jemals zu einer ıschlagenden Kraft im muslimischen Milieu anderer Länder erden.[52] Das geringe Echo Iqbals in der arabischen Welt von einer ganzen Reihe von Orientalisten konstatiert wor-[53] Man hat versucht, es durch Mentalitätsunterschiede zu iren. Demzufolge seien die Araber praktischer veranlagt konzentrierten sich allein auf das Greifbare.[54] Die Pakier dagegen besäßen als Erben der alten "indischen Weisheit" vornherein ein stärker philosophisch ausgerichtetes Tempeıt.

ıbal hätte solche Feststellungen als schmerzlich empfunden, er romantisierte ja gerade den sich im Qur'ān offenbarensemitischen Geist. Daß dieser "praktisch" ausgerichtet war, ı setzte er seinen ganzen Stolz. Zu seiner Zeit hatte näm-

lich De Boer in seinem Standardwerk über muslimische Philosophie den großen Denkern des Islam vorgeworfen, ihnen mangele es an praktischem Geist.[55] Getreu seinem ständigen Bemühen, den Einklang zwischen Islam und den neuesten Wertmaßstäben darzulegen, bestand Iqbal darauf, daß es gar keine praktischere Einstellung geben könne, als die im Qur'ān zu Tage tretende.[56] Damit gibt Pakistans Wegbereiter jenen Orientalisten recht, die vor allem die Gegensätze zwischen semitischer und arischer Denkweise betonen.[57] Nur ist es Iqbal deshalb noch lange nicht gelungen, sich den von ihm verherrlichten semitischen Geist auch wirklich zu eigen zu machen Hatte er in seiner Dissertation unter dem Einfluß deutscher Professoren noch dem Persertum als Exponenten arischen Wesens gehuldigt, so sagte er sich in der Wiederherstellung davon los. In der Tat ist er charakteristisch für eine bei Pakistanern verbreitete Tendenz, sich selbst sozusagen als Araber in der Diaspora zu sehen.

Andererseits verdeutlichen gerade Iqbals Vorlesungen den Unterschied zwischen arabischem und indo-pakistanischem Islam.[58] Ein liberaler Rabbiner Englands hat in einem kürzlich erschienenen Buch auf anschauliche Weise grundsätzliche Verschiedenheiten zwischen jüdischer und christlicher Auffassung der Religion dargelegt.[59] Man ist beim Lesen des Buches immer wieder versucht, jüdisch einfach durch muslimisch zu ersetzen, so frappant ist die Ähnlichkeit. Der viel stärker von philosophischer Mystik geprägte pakistanische Islam würde in dieser Gegenüberstellung häufig dem Christentum entsprechen, natürlich nicht inhaltsmäßig, wohl aber von der tragenden Geisteshaltung her. Dementsprechend löste Iqbal auch schon bei seinem Besuch Ägyptens beinahe mehr Befremden als Begeisterung aus Einer der wenigen ägyptischen Bewunderer, der dann auch viel von Iqbal entlehnt hat, tat das gewissermaßen verstohlen, meist ohne sich auf das pakistanische Vorbild zu berufen.[60]

Schuld an dem geringen Widerhall war auch Iqbals Mangel an Vertrautheit mit Arabisch als lebender Sprache Seine Arabisch-

kenntnisse waren erstaunlich gut, nur waren sie von der für den indopakistanischen Subkontinent typischen Art, d. h., abstrakt philologisch und weitgehend verselbständigt, gekennzeichnet von Isolation und kultureller Inzucht, auf jeden Fall losgerissen vom grünenden Baum der Sprache. Seine Übersetzungen von Qur'ān-Versen sind nicht nur äußerst frei und interpretierend, an einigen Stellen verraten sie ein falsches Verständnis [61] Damit ist seiner Auswirkung auf die arabischen Länder fast automatisch eine Schranke gesetzt. Von einem rein religiösen islamischen Standpunkt her mag das ungerechtfertigt sein, es wird jedoch bedingt durch die derzeitige psychologische Situation und das Selbstverständnis der arabischen Muslime, denen es schwerfällt, einen Nicht-Araber als islamologisch kompetenten Muslim anzuerkennen, es sei denn, er bediene sich der arabischen Sprache. Selbst mit zunehmenden und verbesserten Übersetzungen wird Iqbal kaum jemals die Position eines Jamaleddin el Afghani (Ǧamāl ad-dīn al-Afġānī) erlangen, der, obschon nicht-arabischer Herkunft, zu einem wortgewaltigen Redner der arabischen Sprache und damit zum Araber wurde [62]

Dazu kommt, daß sich die Fundamentalisten bisweilen des Iqbalschen Erbes bemächtigen und somit eine psychologische Barriere gegen ernsthafte Auseinandersetzungen aufgeklärter Araber mit Iqbal schaffen. In Pakistan wird er noch immer von allen Schattierungen der Intellektuellen in Anspruch genommen, wobei jede Gruppe jeweils immer die ihr genehmen Verse oder Sätze zitiert. Es gibt darin ja auch für jeden etwas, die Sozialisten nicht ausgenommen. Als Urdu-Dichter kommt Iqbals Funktion praktisch der Goethes in Deutschland gleich. In Ägypten schlägt aber gerade der radikalste Flügel unter den Fundamentalisten Kapital aus Iqbal. Man muß deren Führer, Professor Muhammad al-Bahīy, zugestehen, daß er den konservativen Grundzug in Iqbals Islam-Interpretation klar erkannt hat und das nun propagandistisch sehr geschickt benutzt. Dabei läßt er sich auch von Iqbals sufistischen Prätentionen nicht beirren. Besonders gern benutzt Professor al-Bahīy dem Neo-

Ash'ariten Iqbal als Knüppel gegen den Neo-Mu'taziliten Sayyid Ahmad Khān, der wiederum stellvertretend herhalten muß für die von den westlichen Orientalisten beeinflußten Erneuerer im eigenen Land, für die "Abtrünnigen" [63] So sind die wenigen Araber, die sich Iqbals annehmen, meist exponierte Vertreter der Liberalen und der Konservativen, die verwirrte Mitte verzichtet im allgemeinen auf ihn

Gerechterweise sollte man erwähnen, daß einer jener von westlicher Bildung geprägten libanesischen Gelehrten den pakistanischen Dichter-Philosophen als einen der vier bedeutendsten muslimischen Denker unserer Zeit bezeichnet, und zwar neben dem algerischen Fundamentalisten Malek Bennabi und den beiden Existentialisten, Aziz Lahbabi aus Marokko und ᶜAbd ar-Rahmān Badawī aus Ägypten [64] Gerade weil nun die beiden letztgenannten in erster Linie den Existentialismus vertreten, ist einer der führenden arabischen Islamkundler, Pater Anawati, der Meinung, die Araber hätten in diesem Jahrhundert überhaupt keinen <u>islamischen</u> Philosophen, der Iqbal vergleichbar wäre [65] Ein ägyptischer Gelehrter, der vor wenigen Jahren Rektor der bedeutendsten theologischen Universität Al-Azhar war, hat seine Dissertation über Iqbal geschrieben [66] Ein blinder Dichter bringt seit Jahren immer wieder neue Teilübersetzungen von Iqbal heraus. Zu diesem Zweck hat er sogar einige Zeit in Pakistan verbracht [67] Schließlich huldigt ein vielversprechender junger Philosoph Ägyptens, Hasan Hanafī, dem pakistanischen Denker auf besondere Weise, wenn er behauptet, es sei an der Zeit, endlich über Iqbal hinauszugehen [68] Dessen ungeachtet kann von keiner Breitenwirkung Iqbals auf die Gebildeten in den arabischen Ländern gesprochen werden, ja, vielerorts ist er noch immer unbekannt Nicht einmal die Vertonung eines seiner Gedichte und seine Darbietung durch den "Stern des Ostens", die vor kurzem verstorbene Sängerin Oum Kolsoum, hat daran viel geändert.

Kurzum, ungeachtet gelegentlicher Anerkennung durch führende arabische Intellektuelle bleibt Iqbals Einfluß doch im wesentlichen auf sein Land beschränkt, so daß seine Stellung in der muslimischen Geistesgeschichte wohl eine außerordentliche und in gewisser Weise beispielhafte, dennoch aber lokal begrenzte ist. In dieser Hinsicht ähnelt "der geistige Vater seiner Nation" einem religiösen Denker aus dem 18. Jahrhundert, Shah Waliullah von Delhi. Es ist sicher nicht zu weitgegriffen, wenn behauptet wird, Shah Waliullah sei der größte muslimische Denker des Subkontinents gewesen. Allerdings sind die bodenständigen Einflüsse auf sein Denken unverkennbar. Außerdem trug sein Arabisch ein ebenso auffallend iranisch-indisches Kolorit wie seine Denkkategorien.[69] Shah Waliullahs Einfluß machte sich dann auch außerhalb der Grenzen seiner Heimat kaum geltend. Es läßt sich voraussagen, daß Iqbal im Pantheon muslimischer Philosophen eine ähnliche Stellung vorbehalten bleibt

Anmerkungen

1) Vgl. Heinrich Steiner, Die Mu^{c}taziliten oder die Freidenker im Islam. Leipzig, 1865 Unter Orientalisten herrscht Meinungsverschiedenheit über den wahren Charakter der theologischen Schule des i^{c}tizāl, von der die Bezeichnungen Mu^{c}tazila, Mu^{c}taziliten und Mu^{c}tazilismus herrühren. Einige sind der Auffassung, es handele sich in erster Linie um apologetische Scholastiker, deren einzige Sorge es war, den Islam gegen Angriffe von innen und von außen zu verteidigen. Andere sehen in ihnen eine Vorstufe der muslimischen Philosophie. Vgl Albert Nader, Le système philosophique des Mu^{c}tazila - premiers penseurs de l'Islam. Beirut, 1956. Zur Wiederbelebung dieser Denkrichtung s. D Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu^{c}tazilism", in Islamic Studies, Bd. VIII, Nr. 4 (Islamabad, Dezember 1969)

2) Hamilton A R. Gibb, Modern Trends in Islam Chicago, 1947 S. 110.

3) Vgl B A. Dar, "Iqbal and Bergson" sowie Aziz Ahmad, "Sources of Iqbal's Perfect Man", in M S Sheikh, Hrsg , Studies in Iqbal's Thought and Art Lahore, 1971.

4) Vgl Fazlur Rahman, "The Qur'ānic Concept of God, Universe, and Man", in Islamic Studies, Bd VI, Nr 1 (Islamabad, März 1966), S 11.

5) Vgl Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1968er Auflage

6) Vgl. P D Ouspensky, A New Model of the Universe New York, 1931. Iqbal nahm auf dieses Werk Bezug, Reconstruktion. S. 39 Ähnlich einflußreich war das Buch des Mediziners Alexis Carrel, L'homme - cet inconnu. Paris, 1935 Von der amerikanischen Übersetzung gibt es zahlreiche Auflagen.

Gālāl ad-dīn Rūmī, Verfasser des berühmten Bandes persischer Verse, des Mat̲nawi, war der bedeutendste unter den türkischen Mystikern. Iqbal hatte sich ihn zum geistlichen Führer erkoren. Eine ähnliche Stellung nahm bei ihm der hingerichtete Mystiker Suhrawardi ein, bekannt unter dem Namen "der Märtyrer"

7) Vgl. Walther Braune, Der Islamische Orient zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Bern, 1960 S. 150.

8) Iqbal, Reconstruction. S. 153-6.

9) Vgl. B. A. Dar, "Iqbal und Bergson", in Studies in Iqbal's Thought and Art S. 229.

10) Vgl. Abdallah Laroui, La crise des intellectuels arabes. Paris, 1974. Dazu D. Khalid, "The Arabs - Their Vision of History and Political Action", in Orient, Bd. 16, Nr. 3 (Hamburg, 1975).

11) Die Philosophen des muslimischen "Mittelalters" wie Jīlī und Ījī sind von Max Horten dargestellt worden in Die Philosophie des Islam. München, 1924.

12) Über Nazzām gibt es einen Aufsatz von Rudi Paret, "Al-Nazzām als Experimentator", in Der Islam, Bd. XXV (1939) S. 228-233. Ibn Haitham, der "Optiker des Islam", beging 1969 seinen 1000. Jahrestag In diesem Zusammenhang wurden besonders in Pakistan zahlreiche Arbeiten über ihn veröffentlicht.
Iqbal erwähnt beide, Nazzām und Haitham, in Reconstruction. S 69, 129, 140.

13) Vgl. B A. Dar, Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Lahore, 1971. Der Entwicklungsgang von Ahmad Khān zu Muhammad Iqbal ist in einer analytischen Studie veranschaulicht worden, s. Zawar Ahmad Hanfi, Die modernistische Denkbewegung im indischen Islam (Freiburg, 1964).

14) Shaikh Muhammad Iqbal, The Development of Metaphysics in Persia. London, 1908

15) Der Originaltitel lautet Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. London, 1930. Die 199 Seiten im Kleinformat umfassen ein siebentes Kapitel, das den sechs Vorlesungen hinzugefügt wurde

16) Abū l-Hasan ^{c}Alī al-Ash^{c}arī war bei Mu^{c}taziliten in die Leh

re gegangen. Er erklärte dann jedoch seinen Abfall von ihnen und begann, sie von der orthodoxen Position aus zu bekämpfen, ohne sich jedoch von ihrer Methodik völlig lösen zu können. Vgl Enzyklopaedie des Islam Leiden, 1913, Bd. 1, S. 499.

17) Ghazālī, der sich als Professor der Theologie in Baghdad einen Namen machte, ist besonders durch seine Schrift Der Retter aus den Irrungen sowie druch seine Widerlegung der Philosophen bekannt Unter dem umfangreichen Schrifttum über ihn ist vor allem zu erwähnen W Montgomery Watt, Muslim Intellectual - A Study of Ghazālī Edinburgh, 1963.

18) Über den Historiker und Literaturprofessor Ahmad Amīn (Cairo 1886-1954) informiert mein in Kürze erscheinendes Buch The Quest for Muslim Identity.

19) Reconstruction 153.

20) Vgl. Malcolm B. Kerr, Islamic Reform Berkely & Los Angeles, 1966

21) Titel eines Buches (Lahore, 1953) von Khalifa Abdul Hakim, seinerzeit Direktor des Instituts für Islamische Kultur in Pakistan.

22) Dazu D. Khalid, "Theocracy and the Location of Sovereignty", in Islamic Studies, Bd. XI, Nr 3 (Islamabad, September 1972).

23) Reconstruction S 168-170, vgl Gibb, Modern Trends in Islam, S 100-4

24) Dazu Osman Amin, Muhammad ^{c}Abduh Washington, 1953

25) Dazu Jacques Jomier, "L'iman Mohammad ^{c}Abdou et la caisse d'épargne (1903-4)", in Revue de l'occident musulman et de la méditerranée, Nr. 15-16 (Aix-en-Provence, 1973)

26) Vgl Abul Hasan Ali Nadwi, Glory of Iqbal Lucknow, 1973 S. 1 f. Obwohl einseitig vom 'orthodoxen' Standpunkt aus geschrieben, hat dieses Buch den Vorteil, den konservativen Grundzug in Iqbal sehr gründlich hervorzuheben.

27) Dazu Nikki R. Keddie, "Symbol and Sincerity in Islam", in Studia Islamica, Bd. 19 (Paris, 1963).

28) Syed Abdul Vahid. Thoughts and Reflections of Iqbal. Lahore, 1964. S 232.

29) Dazu George Makdisi, "Ash^{c}ari and the Ash^{c}arites in Islamic Religious History", in Studia Islamica, Bd. XVII-XVIII (Paris, 1962-3).

30) In Pakistan gibt es zwei Vierteljahreshefte, die sich ausschließlich mit Iqbal und verwandten Themen befassen. Der Bazm-i Iqbal in Lahore gibt Iqbal heraus und die Iqbal Academy, bislang in Karachi, nun ebenfalls in Lahore, veröffentlicht Iqbal Review. Beide Zeitschriften erscheinen abwechselnd auf Englisch und auf Urdu. Vgl. D. Khalid, "A Harvest of Iqbaliyat", in Outlook, Karachi, Sept. 9, 1972.

31) In seiner Ansprache vor der 1932er Jahressitzung der All-India Muslim Conference in Lahore Vgl. S. Abdul Vahid, Thoughts and Reflections of Iqbal. S. 196-7

32) Reconstruction. S. 167.

32a) Nicht unbezeichnend ist auch, daß Iqbal, als es darum ging, einen Mann für seine Tochter zu finden, sich an einen einflußreichen Angehörigen seines Clans wandte, den Hindu Tēj Bahādur Saprū, und ihn fragte, ob dieser nicht unter den Verwandten muslimischen Glaubens einen geeigneten kenne Jemand, der nicht zum Clan gehörte, wäre undenkbar gewesen.

33) Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society. New York, 1958. S. 408.

34) Vgl. Frantz Fanon, Les Damnes de la terre. Paris, 1961

35) Vgl. Kemal H Karpat, Hrsg., Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. New York, 1968.

36) Vgl. Abdallah Laroui, La crise des intellectuels arabes. Paris, 1974.

37) Kenneth Cragg, "The Modernist Movement in Egypt", in Richard N. Frye, Hrsg., Islam and the West. Den Haag, 1957. S. 152.

38) Fazlur Rahman, "Iqbal and Modern Muslim Thought", in M. S. Sheikh, Hrsg., Studies in Iqbal's Thought and Art. S. 50.

39) Gibb, Modern Trends in Islam. S. 83

40) Ibid. S. 59

41) Hinsichtlich Iqbals Befürwortung des As^{c}arismus s. Reconstruction. S. 61, 67 f., 132

42) Vgl. G. von Grunebaum, Modern Islam. Berkeley & Los Angeles, 1962.

43) Vgl. C. A. Nallino in Oriente Moderno, Bd. 2, Nr. 3 (Rom, August, 1922), S. 191.

44) Vgl. MM Sharif, Muslim Thought. Lahore, 1951, S. 80. Noch stärker bei ^{c}Abd-Allāh ^{c}Ali al-Qasīmī, Hādhihi hīya l-aghlāl. Cairo, 1946.

45) Dazu Ignaz Goldziher, Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung. Leiden, 1952. S. 320-1. Goldziher meinte, keine indischen Einflüsse in Ägypten feststellen zu können. Er charakterisierte sogar den ägyptischen und den indischen Neo-Mu^{c}tazilismus als wesensverschieden. Der Grund für diese Fehleinschätzung liegt vor allem in Goldzihers Unkenntnis des Urdu. Vgl. meine Kritik in "Some Aspects of Neo-Mu^{c}tazilism", Islamic Studies, Bd. VIII, Nr. 4 (Islamabad, Dezember 1969)

46) Dazu Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayyūb Khān Era", in Donald P. Little, Hrsg., Essays on Islamic Civilization. Presented to Niyazi Berkes. Leiden, 1976. S. 286-302.

47) Dazu Erwin I. [illegible] Rosenthal, Islam in the Modern National State. Cambridge, 1965. Pierre Cachia, Tāhā Husayn. London, 1956.

48) Kenneth Cragg, Counsels in Contemporary Islam. Edinburgh, 1965. S. 59.

49) Mahmūd ^{c}Abbās, Taḡdīd at-tafkīr al-dīnī fī l-Islām. Kairo, 1955.

50) Muhammad Sa^{c}id Ḡamāl ad-dīn. Risalat al-Khulūd au Jāvīd Nāmah. Kairo, 1974.

51) Eva Meyerovitch, Réconstruire la pensée religieuse de l' Islam. Paris, 1955.

52) Cragg, Counsels in Contemporary Islam. S. 62.

53) Vgl. Braune, Islamische Orient. S. 150. Cragg, "Modernist Movement", in Islam and the West. S. 152. Gibb, Modern Trends in Islam. S. 7, 109.

54) Kenneth Cragg, "The Modern Movement in Egypt", in Richard N. Frye, Hrsg., Islam and the West. Den Haag, 1957, S. 152 und Gibb, "Modern Trend in Islam" S. 7 und 109.

55) Vgl. T. J. DeBoer, The History of Philosophy in Islam. London, 1965er Ausgabe. S. 41.

56) Iqbal, The Development of Metaphysics in Persia. S. 107.

57) Vgl. Horten, Die Philosophie des Islam.

58) Über die Sonderheiten der pakistanischen Islam-Version s. Munir D. Ahmed, "Religion and Society in Pakistan", in Orient. Bd. 17, Nr. 4 (Hamburg, Dezember 1976).

59) Lionel Blue, To Heaven with Scribes and Pharlseos. London, 1975.

60) Dazu D. Khalid, "Iqbal and Ahmad Amīn - A Comparative Study", in Islam and the Modern Age, Bd. VIII, Nr. 1 (New Delhi, Feb. 1977).

61) Hierzu die Einleitung zu meiner in Kürze erscheinenden Übersetzung von Iqbals Reconstruction - Die Wiederherstellung religiösen Denkens im Islam.

62) Jamāl ad-dīn al-Afghānī lehrte sowohl in Iran, Afghanistan und Indien als auch in der Türkei und in Ägypten. Seine politischen Aktivitäten führten ihn auch nach Rußland, England und Frankreich. Berühmt geworden ist er gerade durch

seine in Paris herausgegebene Zeitschrift in arabischer Sprache Afghānī wird häufig als der Erneuerer oder Reformer des Islam im 19 Jahrhundert bezeichnet Dazu Nikki R Keddie, An Islamic Response to Imperialism Berkeley, 1968

63) Vgl Muhammad al-Bahīy, Al-fikr al-islāmī al-hadīt wa silatuhu bi l-isti^{c}mār al-garbī Beirut, 1970 Al-Bahīys Iqbal-Interpretation deckt sich mit der des bereits erwähnten indischen Fundamentalisten Abū l-Hasan ^{c}Alī an-Nadawi, Glory of Iqbal

64) Vgl Hassan Saab, "The Spirit of Reform in Islam", in Islamic Studies, Bd 2, Nr. 1 (Islamabad, März 1963), S 24

65) Pater Anawati traf diese Feststellung in Beantwortung einer von mir gestellten Frage während einer Diskussion im Christian Study Centre in Rawalpindi im Januar 1971

66) Es handelt sich um Dr ^{c}Abd al-Halīm Mahmūd Wie er mir persönlich mitteilte, ist diese Dissertation bereits vor vielen Jahren geschrieben, bis zum Zeitpunkt unserer Begegnung (1974) jedoch noch nicht veröffentlicht worden

67) Al-Sāwī ^{c}Alī Sha^{c}lān wohnte 196[illegible] ein halbes Jahr lang mit mir zusammen in Islamabad Während jener Zeit entstanden seine Muhtārāt min Ši^{c}r Iqbal ("Auswahl Iqbalscher Verse") Eines der von ihm übersetzten Gedichte wurde von Ägyptens berühmtester Sängerin, Umm Kultūm, gesungen Ein von ihm stammendes Büchlein über die Philosophie des pakistanischen Dichters ist von der Natur eines Schulbuches, s. M. Hasan al-A^{c}zmī & Al-Sāwī ^{c}Alī Ša^{c}lān, Falsafat Iqbāl (Kairo, 195[illegible])

68) Vgl Marc Chartier, "Le recontre Orient Occident dans la pensée de trois philosophes égyptiens contemporains", in Oriente Moderno, Bd 53, Nr 7 8 (Rom, Juli-August 1973) Vgl H. Hanafi in der Kulturzeitschrift Al-fikr al-mu^{c}asir Kairo, April 1969.

69) Vgl Shāh Walī-Allāh Dihlawī, Ḥuǧǧat-Allāh al-bāliġa. Kairo, o J. Immerhin ist dies das einzige Werk eines muslimischen Gelehrten aus dem indo-pakistanischen Subkontinent, das in den Lehrplan der Kairoer Al-Azhar Universität aufgenommen ist

Detlev Khalid

Iqbal and his Position in the History of Muslim Thought

Summary

Pakistan's national poet and philosopher started his career at a time when the liberalism of the first generation of Westernizers began to be challenged by resurgent fundamentalism. This coincided with a new interest in spiritualism among European thinkers by whom Western educated Muslims were still overawed. During Iqbal's liefetime the rationalism of the enlightenment was increasingly being challenged by the intuitionism of Bergson, Carrel, Ouspensky, and others. For Muslim modernists the tussle was exacerbated because rationalism, or rather scientism, was the demand of the hour as they had to catch up with European advancement. Simultaneously, the new Western intuitionism was very tempting because it agreed with their religious susceptibilities, especially with philosophical mysticism. The latter was a comparatively fresh phenomenon of their cultural history and, in fact, still very much alive, at least in the Indo-Pak subcontinent.

Iqbal's writings reflect the tension between all these competing trends. Coming in the wake of liberal rationalists such as Sayyid Ahmad Khān and Sayyid Amīr 'Alī, he constitutes in a way the culmination of this process of enlightenment. But he also was the watershed in the development of Westernization because he ushered in the period of synthesis between liberalism and conservatism, between Muslim enlightenment and fundamentalism. In this way he initiated a kind of neo-Ash'arism in analogy to a 10th century development. In those days Ash'arism arose as a compromise school with a view to putting an end to the bitter feud between the Mu'tazilites and the Hanbalites. These two stood for what, in modern parlance, is roughly equivalent to rationalism and fundamentalism. Iqbal's

predecessors had started this thinking in terms of historical analogy by calling themselves neo-Mu'tazilites, while their opponents patently sought inspiration from the example of the Hanbalites which was reborn in the form of the Wahhābī movement in Arabia. Although Iqbal did not coin the term neo-Ash'arite for himself, he projected this consensus-seeking school as the most valid expression of Islam

This conflicts with his crusade against the concept of taqlīd, a term originating from the "Middle Ages" when a doctrine was enunciated to the effect that further probing into the sources was disallowed. All the work of interpretation having been completed by the great forebears, the coming generations had to refrain from reinterpretations in order not to disrupt the once established consensus of the religious doctors. In his famous lecture on "The Principle of Movement in the Structure of Islam" Iqbal stigmatized this doctrine of taqlīd as lying at the root of the stagnation that had befallen Muslim thought ever after The fundamental shortcoming in Iqbal's attempt at reconstructing religious thought was the inability to dispense with the equally pernicious concept of consensus which is, at least historically, inseparable from that of taqlīd or imitation of the pious ancestors. The notion of closing the door to further interpretation was precisely the chief characteristic of the Ash'arite school which appealed to Iqbal because of its essential conservatism.

Himself deeply under the spell of religious tradition, Iqbal was too much a product of the all-pervading feudalism that conditioned his society and was reinforced by the moderation of British liberalism which was rather conservative in comparison to the radical enlightenment in France. Notwithstanding all his emphasis on the creation of a new type of man, an over-active super-Muslim, Iqbal saw his task in effectively checking the liberalism that had become rampant in Muslim society, this, at least, is how he saw it

The propagation of the Bergsonian _élan vital_ in a Muslim attire remained, therefore, largely rhetorical and did not eventuate in a coherent system of thought that could significantly alter or reorientate Islamic theology. It did serve a noble purpose by breaking with a tradition of pietism and fatalistic acquiesce. However, his battle against inertia and the habit of thinking in grooves was not carried through to its logical conclusion. Iqbal was no revolutionary, not even a religious reformer.

Especially in concrete questions of the canon law he rejected incisive changes and relied on the most fundamentalist divines of his day. These understood Iqbal's conservative aspirations better than many of his Western educated admirers, who are easily taken in by his enormous erudition and his immersion in European philosophy.

As a poet, Iqbal does indeed have something to offer to everybody, even Muslim socialists can adequately draw support from one or the other of his verses and statements. For this reason he has universal appeal for all the strata of society in his own country. But it should not be overlooked that his basic conservatism and the priority he afforded to synthesis over revulsion brought the movement of liberalism to a grinding halt. Whereas prior to him his countrymen had been leading in the spread of Muslim enlightenment, his role was instrumental in reversing the process. Egyptian modernism, which took its inspiration from neo-Mu'tazilites such as Sayyid Ahmad Khān and Sayyid Amīr 'Alī, has long since outpaced Pakistan in the reconstruction of religious thought. Iqbal oviously moulded the title of his collection of lectures after the title of a medieval treatise on _The Revivification of the Sciences of Religion_ by one of Islam's greatest theologians, Ghazālī. The latter, though celebrated as the reformer of his century and the savior of the faith, was largely responsible for bringing about the much discussed standstill of Muslim intellectual life. Perceptive modernists have not failed to analyze Ghazālī's role in view of these long term results. Like Ash'arī and Ghazālī, the great reconcilers, Iqbal was convinced

of his contribution to the resuscitation of religious thought in Islam. However, each one of them generated, perhaps unwittingly, a climate of reinforced conservatism.

In contradistinction to most of the historical thinkers of Islam, Iqbal's role is locally circumscribed His radiation on to the Arab world is rather minimal. Although translations of his works are on the increase, his influence is largely confined to the most Westernized intellectuals because of the thoroughly European frame of reference in his lectures. On the other hand, some fundamentalist thinkers tend to capitalize on the essentially conservative purport of his message. Among the mass of educated Arabs he has scarcely any following. In their predominantly ethnocentric cultural setting his isolation from the living Arabic language and world of ideas precludes him from assuming the role of a leader of thought in the Muslim world at large. Therefore, although he was intellectually better equipped and philosophically well trained and more profound than Jamāl al dīn al-Afghānī, Iqbal does not occupy such a key position in modernism As a major figure in the intellectual history of Islam he is undisputed, but despite his ardent Pan-Islamism he is representative but of the specifically Pakistani elaboration of the faith.

In this Iqbal resembles the 18th century divine Shāh Walīullāh of Delhi In all likelihood, Shāh Walīullāh was the greatest Muslim thinker of the subcontinent, but as a result of the particular brand of mysticism he expressed himself he never transcended the boundaries of his native land to any considerable extent. It is predictable that Iqbal will continue to occupy a similar position in the galaxy of Muslim leaders of thought.

Annemarie Schimmel

Ost-westliche Dichtung

"Drei Reichen des Geistes gehört Sir Muhammad Iqbal an, drei Reiche des Geistes sind Quellen seines gewaltigen Werkes die Welt Indiens, die Welt des Islam und die des abendländischen Denkens.

Ein Moslem indischer Abstammung, geschult am Koran, am Vedanta und an der persisch-arabischen Mystik, aber auch stark berührt von der Problematik westlicher Philosophie und mit Bergson und Nietzsche vertraut, führt uns in ansteigenden Spiralen durch die Provinzen seines Kosmos . ."

So beginnt Hermann Hesse seine Würdigung im Geleitwort zur deutschen Übertragung von Iqbals Jāvīdnāme, des Buches der Ewigkeit, in dem der Dichter-Philosoph, den die Pakistaner als den geistigen Vater ihrer Nation ansehen, im Jahre 1932 die poetische Zusammenfassung seiner philosophischen und theologischen Ideen gegeben hat.[1]

Iqbal steht an einem kritischen Punkte der Geschichte der islamisch-europäischen Beziehungen nach einer mehr als tausendjährigen Periode, in der sich das Abendland bewußt und unbewußt einen gewissen Teil des literarischen Erbes des islamischen Orients angeeignet hatte, ist er der erste, der, in einem Moment schärfster politischer Spannungen, versucht, eine Antwort des Orients an den Westen im Geiste von Goethes West-Östlichem Divan zu formulieren.

Denn es hatten in den drei Wellen der arabischen Herrschaft

in Spanien und Sizilien, der Kreuzzüge und schließlich der Türkenkriege nicht nur politische Auseinandersetzungen und Begegnungen mit Waffengewalt stattgefunden, sondern orientalische Weisheit und Poesie hatten ihren Weg nach Westen genommen, wie Görres sagt[2] ".. Der Blütenstaub der südlichen Poesie war hinübergeweht in die westliche Welt, und es sprangen seltsame Mischlinge hervor, und es wanderten die Blumen von Süden hinauf, wie früher die Völker von Norden hinuntergewandert waren ..." Indische Märchen waren auf verschlungenen Pfaden, die zu verfolgen fast noch faszinierender ist als die Lektüre der Erzählungen selbst, über die islamische Länderbrücke nach Westen gekommen, die Volksdichtung und der Ritterroman hatten sich mit den Sarazenen auseinandergesetzt. Roland, der Maurenbekämpfer, wurde ein Symbol des christlichen Abendlandes[3] Theologie und Philosophie hatten an der Arbeit ihrer arabischen Gegner teilgenommen, die Philosophen rings um das Mittelmeer hatten im Aristotelismus Gemeinsamkeiten gefunden, und die Orthodoxie des Christentums bekämpfte den Averroismus mit den gleichen Argumenten wie die des Islam 1143 war der Koran in Spanien ins Lateinische übersetzt worden - eine Übersetzung, die genau vierhundert Jahre später auf Luthers Zureden von Bibliander in Basel gedruckt wurde, die jedoch, wie die meisten späteren Übersetzungen des heiligen Buches des Islam, für apologetische Zwecke angefertigt und zur Refutation der angeblichen Irrlehren des Islam benutzt wurde[4] Dann brachten die Türkenkriege eine Flut von derben Kampfschriften und unflätigen Kampfliedern gegen das gewaltige Osmanische Reich, dessen Herrscher auch willkommene Themen für das Barocktheater lieferten[5].

Gleichzeitig hatten jedoch Reisen holländischer, englischer, deutscher, französischer Kaufleute, denen Missionare gefolgt waren, ein neues Bild von den östlichen Reichen nach Europa gebracht, und es war der Aufklärungszeit vorbehalten, den Orient mit in das abendländische Geschichtsbild einzubeziehen[6] Die arabischen Studien, die seit dem XVI. Jahrhundert

in Europa ernstlicher getrieben wurden, hatten zunächst nur den Charakter einer theologischen Hilfswissenschaft, bis sie durch den "Märtyrer der arabischen Literatur", Johann Jakob Reiske (gest. 1774)[7], und den Gesetzgeber der arabischen Grammatik, Silvestre de Sacy (gest. 1838), zur selbständigen Wissenschaft erhoben wurden[8].

Übertragungen persischer Literatur, an ihrer Spitze die deutsche Übersetzung von Saʿdīs (gest. 1292) Gulistān, dem Persianischen Rosenthal, durch Adam Olearius im Jahre 1654, erweckten das Interesse für diese Welt[9]. Die Vorliebe für die lehrhafte, mit Poesie gemischte Prosa von Saʿdīs Meisterwerk ist vor allem bei Herder zu spüren, dem die romantische Schule durch seine Fähigkeit des Sich-Einfühlens in fremde Poesie so viel verdankt, der aber gleichzeitig auch durch seine Schätzung des österreichischen Orientalisten Joseph von Hammer-Purgstall - "Möge die ganze Hoffnung aufblühen, die wir von Hammer, einem glücklichen jungen Mann, aus Orient erwarten" (Adrastea, 11. Stück) - auf die Persönlichkeit hinweist, die für die Geschichte zwar nicht der wissenschaftlichen Orientalistik, aber der literarischen Auseinandersetzungen Deutschlands mit der islamischen Literatur trotz aller seiner philologischen Mängel wegweisend werden sollte[10]. Durch Hammers Übersetzung des Divāns des Hafiz, Stuttgart 1812/13, wurde Goethe zum West-Östlichen Divan angeregt, bei Hammer lernte Friedrich Rückert, der genialste Übersetzer orientalischer Poesie in Europa, im Winter 1818/19 die Anfangsgründe des Persischen und Arabischen - Sprachen, in denen er seinen Meister bald überflügelte und aus denen er der deutschen Literatur ebenso reiche wie kostbare Werke schenkte. Einfühlungskraft und philologische Treue halten sich bei Rückert die Waage, und seine Übersetzungen, angefertigt mit äußerst primitiven philologischen Hilfsmitteln, sind auch heute noch nicht zu übertreffen[11].

Rückert und sein Freund Graf Platen haben dann als erste - 1819 und 1820 - die Form des Ghasels in die deutsche Literatur

eingeführt, die im XIX. Jahrhundert trotz der Goetheschen Abneigung gegen zugemessene Formen und Immermanns Spott eine beliebte Dichtungsgattung geworden ist und bis in unsere Tage hin und wieder Verwendung findet[12]. Mehr noch als die zweit- und drittrangigen Dichter, die sich der komplizierten Ghaselform bedienten, sind diejenigen zu nennen, die im Namen des Hafiz ihre Gedanken über Wein, Liebe und Pfaffenhaß in mehr oder minder schlechten Versen aussagten und so ein Zerrbild des größten persischen Lyrikers schufen, das in keiner Weise mit dem Original übereinstimmt, welches sich durch seine kristallene Klarheit, den Beziehungsreichtum seiner Bilder, die geniale Anwendung von Wort- und Sinnspielen auszeichnet und sich nie in der plumpen Vertraulichkeit ergeht, wie man etwa aus Daumers Hafiz-Nachdichtungen oder den Plattheiten Bodenstedtscher Lieder schließen könnte.

Das XIX Jahrhundert hat eine große Anzahl wissenschaftlich korrekter poetischer Übertragungen hervorgebracht, unter denen die Werke des Österreichers Rosenzweig-Schwannau, des Grafen Schack sowie Georg und Friedrich Rosens besonders hervorgehoben werden müssen Doch ein Gebiet entging fast vollständig dem Forscherdrang der europäischen Orientalistik die indo-muslimische Literatur, also die Literatur jenes Gebietes, dem Muhammad Iqbal entstammt. Für den Islam-Wissenschaftler im klassischen Sinne lag - und liegt noch heute - dieses Gebiet zu weit abseits, und die indo persische bzw. Urdu-Literatur scheint ihm nur einen Abglanz der klassischen persischen Poesie darzustellen Für den Indologen wiederum ist der indische Islam wenig interessant, und die große Begeisterung, die im XIX. Jahrhundert in Europa und speziell in Deutschland für den idealistisch dargestellten Hinduismus herrschte, wie man sie aus der Mystik der Upanishaden las, ließ die Muslime im Weltbild des Europäers nur als Zerstörer dieser köstlichen mystischen Kultur erscheinen - alte Vorstellungen vom Heiligen Krieg, vom Vorgehen des Islams mit Feuer und Schwert manifestierten sich hier wieder einmal,

und sei es unbewußt, durch einfaches Übersehen des islamischen Anteils an der Kultur des mittelalterlichen Indien. Es wurde vergessen, daß eben die Upanishaden, deren lateinische Übersetzung Anquetil-Duperron 18o1 aus dem Persischen angefertigt hatte[13] und die Schopenhauer und seine Jünger so begeisterte, durch den Moghulprinzen Dārā Shikōh (hingerichtet 1659) mit Hilfe hinduistischer Gelehrter aus dem Sanskrit übertragen worden waren - jener Prinzen, dessen Mutter in dem in aller Welt als Wunder der Schönheit gepriesenen Taj Mahal in Agra beigesetzt ist, der die indo-islamische Kunst in ihrer höchsten Vollendung zeigt. Und wer dachte daran, daß muslimische Heere bereits im gleichen Jahr, da sie die Meerenge von Gibraltar überschritten (711), auch das Indus-Tal erobert und dort einige wichtige kulturelle Zentren gegründet hatten[14]? Seit der Jahrtausendwende war auch das nordwestliche Grenzgebiet des Subkontinents islamisch, Lahore wurde im XI. Jahrhundert zu einem Mittelpunkt persischer Literatur, und im XII. Jahrhundert begannen die großen Reichsgründungen von dem Mittelpunkt Delhi aus, so daß sich islamisches Gebiet bis nach Ostbengalen erstreckte. Es waren die großen geistigen Führer der mystischen Orden, welche sich seit dem frühen XII. Jahrhundert in der islamischen Welt gebildet hatten, die nun in den verschiedensten Zentren Indiens durch ihr einfaches Leben in Gottes- und Menschenliebe zahlreiche Hindus zum Islam bekehrten, gleichzeitig aber auch durch die Intensität ihres aktiven Glaubens im Hinduismus neue mystisch bestimmte, aber nun stärker auf eine persönlich gedachte Gottheit ausgerichtete Bewegungen ins Leben riefen[15]. Mit der Gründung des Moghulreiches durch Babur (1526) beginnt dann die Hochblüte des islamischen Indien, das zur Zeit seiner größten Ausdehnung fast den ganzen Subkontinent umfaßte. Poesie und Annalistik, Baukunst und Miniaturmalerei blühten, der Reichtum des Staates wird staunend von den europäischen Reisenden, wie Bernier und Tavernier, geschildert - ja

To Agra and Lahore of Great Moghul

läßt Milton im Paradise Lost seinen Adam blicken, als Gott ihm die künftigen Schätze und Wunder der Welt zeigt[16].

Nach dem Tode des orthodoxen Aurangzeb, der nach der Hinrichtung des Thronerben - eben jenes Upanishad-Übersetzers Dārā Shikōh - fast ein halbes Jahrhundert lang regierte, begann der Zerfall des gewaltigen Reiches (17o7). Hinduistische Kräfte und die aus einer kleinen mystischen Gemeinschaft durch die Unterdrückung seitens Aurangzebs zu einer militanten Gruppe konsolidierten Sikh griffen die Zentralgewalt an, während die europäischen Mächte - England, Frankreich, Holland - versuchten, Stützpunkte im Subkontinent zu errichten. Ein halbes Jahrhundert nach dem Tode Aurangzebs - eine Zeit, in der das Reich von Delhi den schlimmsten Plünderungen und Zerstörungen nicht nur durch die hinduistischen Mahratten und die Sikhs, sondern noch mehr durch die eigenen Glaubensgenossen, nämlich Nādir Schāh von Persien und seinen Nachfolger Ahmad Schāh Durrānī ausgesetzt war -, 1757 also, gelang es den Briten, durch ihren Sieg über die Muslime in Plassey (Bengalen) erstmals ein größeres Stück indischen Bodens in ihre Hand zu bringen, und langsam dehnten sie ihre Besitzungen aus, bis ein Jahrhundert später, nach dem Sipahi-Aufstand von 1857, auch offiziell der letzte, längst machtlose Moghulherrscher von Delhi entthront wurde und der größte Teil Indiens der britischen Krone zufiel.

Das XIX Jahrhundert, in dem das britische Erziehungssystem in Indien eingeführt wurde, bedeutete eine Zeit der Prüfung für die mehr als 1oo Millionen muslimischer Inder[17]. Die Hindus, die nur eine Fremdherrschaft für die andere eingetauscht hatten, paßten sich den neuen Verhältnissen rascher an, die Sympathie, die von europäischer Seite den Manifestationen hinduistischer Kultur gezeigt wurde, machte ihre Situation einfacher. Die Muslime aber, die vor dem Problem standen, wie es staatsrechtlich zu klären sei, daß ein ehemals muslimisches Gebiet in die Hand der Ungläubigen überging, die dazu noch - durch die Schulpolitik Macauleys, der 1835 das Englische als

Unterrichtsmedium an den öffentlichen Schulen einführen ließ - ihres gewohnten Schulsystems und der seit Jahrhunderten gebräuchlichen persischen Verkehrssprache beraubt wurden, zogen sich grollend zurück und verloren dadurch auch noch den geringen Einfluß, der ihnen ihrer Zahl nach zugestanden hätte Erst Sir Sayyid Ahmad Khan wagte es, 1875 eine Hochschule nach europäischem Muster für die Muslime zu gründen; Aligarh wurde ein Zentrum der anglophilen Bewegung (wandelte sich freilich nach dem ersten Weltkrieg in eine Hochburg des Freiheitskampfes) Mit der weiteren Verbreitung von Schulen nach europäischem Muster in allen Teilen des Landes wuchs aber auch die Sehnsucht nach Freiheit, schärfte sich der Blick für die Sorgen der Muslime, die unter der Mißachtung ihrer Religion und Kultur litten, es verschärften sich aber auch langsam die kommunalistischen Spannungen zwischen den beiden großen Religions- und Sozialgruppen des Subkontinents, die nur zeitweise in gemeinsamem Kampf um die Befreiung ihrer Heimat zusammengewirkt haben.

An diesem kritischen Punkt der indo-islamischen Geschichte steht Muhammad Iqbal, der es zum erstenmal unternommen hat, der jahrhundertelangen Beschäftigung des Abendlandes mit den Kulturen des Orients - und sei es nur eine feindlich abwehrende Beschäftigung gewesen - eine Antwort in seinem dichterischen Werk zu geben. Gewiß, wir kennen aus dem Mittelalter islamische Schriften der Polemik gegen das Christentum, im XIX. Jahrhundert sind dann manche Werke aus europäischer Literatur in die verschiedenen islamischen Sprachen übersetzt worden (die Entwicklung der Novelle und des Romans ist ohne die Muster aus England und Frankreich nicht vorstellbar, ebenso wie die Entstehung eines eigenständigen Dramas - dem Islam noch fremder als die geschlossene Romanform - ausschließlich europäischen Vorbildern zu verdanken ist). Niemals jedoch hatte man versucht, zu einer Synthese des östlichen und westlichen Gedankengutes zu gelangen Iqbal unternahm diesen Versuch in allen seinen Werken, am deutlichsten in der <u>Bot-</u>

schaft des Ostens, die 1924 in Lahore erschien und auf die in Europa erstmals R. A Nicholson 1925 in der Zeitschrift Islamica hingewiesen hat Und je länger je mehr spürt der aufmerksame Leser der poetischen und Prosa-Schriften Iqbals, wie sehr er, nicht nur in diesem Werke oder in dem Buch der Ewigkeit, europäischen Traditionen verbunden ist, ohne daß er doch sein muslimisches Selbstbewußtsein aufgäbe - ja, das muslimische Selbstbewußtsein scheint gerade durch diese Begegnung, Berührung, Durchdringung mit westlichem Gedankengut noch verstärkt worden zu sein.

Der große Stern Europas, der über seinem Werk steht, ist Goethe Ihm hat er schon in seinen frühesten Gedichten verehrungsvolle Worte gewidmet, ihn vergleichend mit Ghālib (gest. 1869), dem großen indo-muslimischen Dichter, dem er sich tief verpflichtet fühlte der Garten von Weimar wird zum Ziel seiner Sehnsucht[18] In den Stray Reflections von 191o heißt es dann I owe a great deal to Hegel, Goethe, Mirza Ghalib, Mirza Abdul Qadir Bedil and Wordsworth. The first two led me into the inside of things. The third and fourth taught me how to remain Oriental in spirit and expression after having assimilated foreign ideals, and the last saved me from atheism in my student days (SR 36). Iqbal hatte den Faust in Heidelberg gelesen, und immer wieder überkommt ihn die Bewunderung für Goethes Werk It is not until I had realized the infinitude of Goethe's imagination that I discovered the narrow breadth of my own (SR 2) Ja, für ihn war der Faust ... nothing short of Divine Workmanship (SR 4o) In einer Zeit, da in Indien ausschließlich die englische Literatur herrschte, da man, wenn überhaupt einen der europäischen Dichter, dann Shakespeare kannte (dessen Werke am Ende des XIX Jahrhunderts in mehr oder minder freien Adaptionen auf Urdu erschienen waren und bald auch in Sindhi übertragen wurden[19]), - in einer solchen, ausschließlich britisch bestimmten Periode schrieb Iqbal, daß Shakespeare wohl Größe besitze, aber a real insight into human nature you can get from Goethe alone (SR 1o8). Für ihn, den

großen Bewunderer deutschen Geisteslebens, enthüllt - wie er in der gleichen Notiz sagt - der Goethesche Faust mehr von den geistigen Idealen der deutschen Nation als die Bücher der galiläischen Fischer (SR 44), ja, die Gestalt des Faust schien ihm humanity individualized zu sein (SR 11z - im Gegensatz zu Shakespeare, der rethinks the individual) Daher nahm Iqbal auch lebhaftes Interesse an der Verbreitung Goethescher Werke in Indien und hoffte sogar, den Faust II in Urdu-Übersetzung zu sehen, ja er fand, daß manche dem Deutschen schwierig erscheinenden Gedanken für den Orientalen leichter verständlich, manches Symbol durchsichtiger sei[20]

So ist es kein Wunder, daß er sich mit dem Gedanken trug, dem West-Östlichen Divan Goethes ein ost-westliches Gegenstück gegenüberzustellen In Büchern mit wechselnden Themen, in verschiedenartigen Versformen suchte er dieses Ideal in seiner Botschaft des Ostens zu verwirklichen, in deren Vorspruch er schreibt

> Des Westens Meister, jener deutsche Dichter,
> Verzauberter der persischen Gesichter,
> Er formt das Bild der reizend Kecken, Schlanken
> Und bracht' dem Osten einen Gruß der Franken
> Des Ostens Botschaft ist die Antwort mein -
> Auf Ostens Abend goß ich Mondenschein

In der Prosa der Urdu-Einleitung zu diesem Buche heißt es schlicht "Die Anregung zum Verfassen der Botschaft des Ostens gab der 'West-Östliche Divan' des deutschen Lebensphilosophen Goethe, über welchen der jüdische Dichter Deutschlands, Heine, geschrieben hat " Es ist eine Gabe der Verehrung, die der Westen dem Orient gesandt hat " (Übrigens verehrte Iqbal Heines Poesie sehr Goethe und Heine, zwei ununterbrochene Lenze, in. SR 118)

Iqbal bezieht sich in seinem schwungvoll geschriebenen Vorwort auf die Arbeit Paul Horns Was verdanken wir Persien[21], und auf die Dissertation A F J Remys The Influence of

India and Persia on the Poetry of Germany (New York 19o1). Er gibt einen knappen Überblick über die Interessen Herders und Hammer-Purgstalls, zitiert Bielschowskys Worte über den West-Östlichen Divan und fügt dann aus eigener Beobachtung hinzu, nachdem er die Verwendung persischer Motive kurz beleuchtet hat: "Trotz all dieser Tatsachen ist Goethe kein Nachahmer irgendeines persischen Dichters, und seine dichterische Anlage ist absolut frei. Sein Liedersingen in den Tulpenfeldern des Orients ist rein zufällig. Er hat seine Westlichkeit nie aufgegeben, und sein Blick ist nur auf diejenigen östlichen Wahrheiten gefallen, die seine westliche Natur haben anziehen können ..." - eine weise Bemerkung des muslimischen Dichter-Philosophen[22], der im Folgenden einen kurzen Überblick über die orientalische Strömung in der deutschen Literatur (Rückert, Bodenstedt, Schack, ja sogar Daumer, Stahl, Löschke, Leuthold) gibt und dann zu zeigen sucht, daß sich der Orient in seinem ersten Erwachen jetzt etwa in der Situation befinde, in der Deutschland zur Zeit Goethes gewesen sei

Der große poetische Vorspruch des Werkes, das dem ersten Reformer unter den islamischen Herrschern, Amānullāh von Afghanistan, zugeeignet ist, enthält nun noch einmal einen Preis Goethes, in dem Iqbal sich dem deutschen Dichter vergleicht[23]

Dem Blitz gleicht er, jung, aus Europas Stamme -
Östlicher Greise Hauch schürt meine Flamme
Im Garten er geboren und gewachsen -
Aus totem Staube nur bin ich erwachsen.
Er ist im Hage nachtigall-gleich singend -
Ich in der Wüste Glocke, klagend-klingend.

Wir wissen, wo das Seinsgeheimnis loht,
Sind Boten von dem Leben aus dem Tod,
Sind spiegelnd morgenhelle Dolche beide -
Doch er entblößt, und ich noch in der Scheide
Wir beide Perlen, glänzend, auserkoren,
Vom küstenlosen Ozean geboren
Er regte kühn sich in des Meeres Grund,
Bis er zerriß das Hemd der Muschel wund
Ich glänze noch in einer Muschel Brust,
In Meeres Tiefen, nicht gekannt, gewußt

Die Verehrung des deutschen Dichters erreicht ihren Gipfel in jenem kurzen Gedicht im vierten Buch der Botschaft des Ostens (Bild der Europäer, PM 97), in dem Iqbal Goethe mit demjenigen mystischen Dichter konfrontiert, der ihm selbst der liebste unter den Großen des Islam war mit Jalāladdīn Rūmī, dem größten Sänger mystischer Liebe in persischer Sprache[24], der 1273 in Konya in Kleinasien starb und dessen Lyrik an inniger Glut wohl kaum zu übertreffen ist Sein mystisches Lehrwerk, das Mathnawī (Doppelverse) mit seinen 26 000 Versen, wird seit sieben Jahrhunderten als Kompendium mystischer Weisheit in allen persisch sprechenden Ländern des Islam verehrt Unzählige Male kommentiert, in die verschiedenen Landessprachen übersetzt, ist es die Schatzkammer der islamischen mystisch beeinflußten Dichter bis in unsere Tage gewesen, und nicht umsonst hat Iqbal, der indo-muslimischen Tradition folgend, seine eigenen Lehrgedichte in Doppelversen (Mathnawī) in dem gleichen Metrum geschrieben, das Rūmī für sein gewaltiges Werk verwendet hatte. Über Rūmī hatte der letzte Klassiker der persischen Literatur, der 1492 verstorbene Jāmī von Herat, gesagt "Er ist zwar kein Prophet, doch hat er ein Buch" Das Buch ist sein Mathnawī, das bei den Mystikern nur dem durch den Propheten Muhammad überbrachten Koran an Wert nachsteht Auf dieses Wort Jāmīs anspielend, läßt Iqbal nun Rūmī und Goethe, seinen östlichen und seinen westlichen Meister, im Paradies einander begegnen, denn auch Goethe ist zwar kein Prophet, doch hat er

ein Buch, nämlich den Faust, der Welt geschenkt. Und als Goethe Rūmī die Mär von Satans und des Weisen Bund vorliest, erkennt Rūmī den echten Gefährten, der Engel jagt und Gott als Beute hat, und sie finden zur gemeinsamen Erkenntnis, daß die eigentliche weltbewegende Macht die Liebe ist.

Der Kluge und Vertraute weiß, was bliebe·
Vom Teufel der Verstand, von Adam Liebe!

Mit diesen Worten hat Iqbal sozusagen Goethe vor sich selbst rehabilitiert, denn im Vorwort zur Botschaft des Ostens hatte er geschrieben[25] "Die philosophischen Wahrheiten und Weisheiten Maulānā Rūmīs waren für ihn undurchsichtig; doch ist es klar, daß er auf Rūmīs Worte keinen eindringenden Blick geworfen hat, denn wer Spinoza (einen holländischen Philosophen, der vom essentiellen Monismus überzeugt war) gepriesen und für Giordano Brunos (eines pantheistischen italienischen Philosophen) Schutz die Feder erhoben hat, der kann unmöglich Rūmī nicht anerkennen". Gleichzeitig aber hat Iqbal auch mit der Schlußzeile des genannten Gedichts (einem Zitat aus Rūmīs Mathnawī) auf ein Problem hingewiesen, das ihn selbst immer wieder beschäftigt hat das Problem des Verhältnisses von Intellekt und Liebe, und - damit zusammenhängend - das Problem des Satanischen[26].

Iqbal war sich der Gefahr des rein satanischen Intellekts wohl bewußt, und mehr als einmal hat er in ihm die eigentliche Gefahr des modernen, von der Welt des Glaubens und der Liebe getrennten Menschen gesehen. Aber Satan war ihm auf der anderen Seite auch die notwendige Ergänzung zum Menschen die Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Mit der Goetheschen Mephistopheles-Gestalt -

Drum geb i h gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen -

verbindet sich die islamische Auffassung, daß der Satan einstmals sich geweigert hat, die Niederwerfung vor Adam zu vollziehen (Sūra 2/32), und daher verstoßen worden ist. Damit ist

Satan, der sich nur vor Gott niederwerfen wollte, "gleichsam monotheistischer als Gott selbst",[27] und so wird er auch im Jāvīdnāme als mustergültiger Einheitsbekenner (wie ihn etwa der Mystiker Hallāj im X Jahrhundert gezeichnet hatte) vorgestellt. Für Iqbal ist es gerade jene Versuchung Adams durch den Satan, welcher ihm statt des ewigen Paradieses die Welt des Kampfes und der Entwicklung verspricht, die ihn eigentlich zum Menschen macht Der Fall, der in der islamischen Theologie ja nicht mit einer Erbsünde verknüpft ist, wird von Iqbal als Übergang vom unbewußten, prälogischen Zustand zum Selbst-Bewußtsein erklärt[28]. Erst so kann der Mensch seine Fähigkeiten entfalten und sich selber im Kampf mit dem Ur-Versucher neu stählen - mit jenem Ur-Versucher, der sich (BJ 193) rühmt, daß s e i n e Aktivitäten allein Kette und Einschlag des Kleides des Verstandes bilden, der aber im Jāvīdnāme klagen sollte über den törichten Menschen, welcher sich ihm allzu leicht ergibt und somit sein Schuldkonto immer aufs neue schwärzt[29]. In der ständigen Auseinandersetzung mit dem Element des Bösen aber erstarkt der Mensch, wie der Miltonsche Satan unsere Aspirationen zu neuen, höheren Existenzebenen repräsentiert[30], er ist der Luzifer, der das Chaos überwinden läßt, indem er den Menschen immer neu anstachelt, ihm zur Individuation verhilft. Und er ist andererseits bei Iqbal - fast im gleichen Moment - Vertreter der ungezügelten Triebe, die der Mensch bändigen muß, wie einst der Prophet gesagt haben soll "Mein Satan ist Muslim geworden und tut nichts anderes als was ich ihm befehle", so darauf hinweisend, daß zur Ausbildung der Persönlichkeit nicht die Unterdrückung der Triebe, sondern ihr Fruchtbarmachen gehört So kann Adam auch in der Botschaft des Ostens triumphieren, als er am Jüngsten Tage vor Gott tritt und ihm zeigt, wie e r nun Satan zu dem Gehorsam gezwungen hat, den Gott einst vergeblich von ihm in der Ur-Ewigkeit verlangt hatte (PM 36 ff)

Iqbal ist Goethe aber noch weiter verpflichtet. Wiederum die Botschaft des Ostens enthält eine Nachdichtung von Mahomets

Gesang (PM 62), eine sehr freie Umformung, doch war seine Absicht, hier das dynamische Element in der Gestalt des Propheten hervorzuheben, das so entscheidend für sein Menschenbild war Ewige Bewegung, rastloses Streben erträumte Iqbal von einem Volke, das seit Jahrhunderten zu der süßen Ruhe des mystischen Quietismus geneigt hatte Und dieses Moment der ewigen Unrast findet sich wieder in dem Gegenstück zu Goethes Dichter und Huri im gleichen Werke Die Huri versucht, den Dichter zum Verweilen in ihrer Nähe zu verführen, doch er sucht die Unruhe, die Bewegung selbst im Jenseits (PM 60 f.)

Von den Funken such ich Steine, von den Sternen Sonnen ich,
Da ich sterbe, wenn ich ruhe, ich an keinen Ort mich bind'
Wenn ich einen Becher trinke von dem Lenzwein, steh ich auf,
Sing ein neues Lied und preise neuen Lenz, der erst beginnt.
All mein Suchen gilt dem Ende dessen, das kein Ende hat,
Mit dem niegestillten Auge, mit dem Herz, das hofft und minnt . .

Es ist der Gedanke, der poetisch noch einmal in den Schlußszenen des Jāvīdnāme vorkommt, wo der Dichter die Huris verläßt, um in die ewige Gegenwart Gottes weiterzueilen - jene Gegenwart Gottes, die Wachsen ohne Abnahme ist und die ihn endlich überströmt, wie Goethe es meint

Ungehemmt in reinem Triebe
Läßt sich da kein Ende finden,
Bis im Anschau'n ew'ger Liebe
Wir verschweben, wir verschwinden.

Goethe hat auch die Anregung zu den ersten beiden Bildern des Jāvīdnāme gegeben der Prolog im Himmel und der Prolog auf Erden mit dem verbindenden Sang der Engel sind zwar nicht inhaltlich, doch formal auf den Faust zurückzuführen Und nicht nur in der Poesie, sondern auch in Iqbals strengstem wissenschaftlichen Werk, in seinen Six Lectures, wird Goethe als Kronzeuge für jenen Gottesbegriff zitiert, den Iqbal immer

aufs neue gepredigt hat jenen Gott, welcher die größte Persönlichkeit ist und in dem alle Möglichkeiten, alles Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige in ewigem Jetzt vorhanden ist [31]. The ultimate Ego exists in pure duration wherein change ceases to be a succession of varying attitudes, and reveals its true character as continuous creation, 'untouched by wearyness' and unseizable 'by slumber or sleep' (Anspielung auf Koran, Sūra 2/256, den bei den Muslimen so beliebten Thronvers) . The Not-yet of man does means pursuit and may mean failure, the Not-yet of God means unfailing realization of the infinite creating possibilities of his being which retains its wholeness throughout the entire process

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schließt,
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn

Nicht nur der Geist Goethes wird in der Botschaft des Ostens beschworen, sondern auch andere westliche Philosophen und Dichter werden, hauptsächlich im vierten Teil dieses Werkes, in kurzen Versen charakterisiert, nachdem klassische Vierzeiler tiefsinnige Poesie in wechselnder Form und traditionell geformte Ghaselen vorausgegangen sind Ir der Unterhaltung der Verstorbenen in der höheren Welt (PM 91) diskutieren Tolstoj, Marx, Hegel, sowie Mazdak und Farhād über die Rolle des Ausbeuters und des Ausgebeuteten Mazdak ist jener persische Aufrührer, der um 500 n Chr in Iran eine sozialistische Bewegung gestiftet hatte, Farhād der Held der alten persischen Sage, der Schīrīn, die Gattin des Khosrau Parvez, hoffnungslos liebt und von Khosrau angeregt wird,

einen Tunnel durch einen Berg zu bohren, um so die Geliebte zu gewinnen, doch als die Arbeit vollendet ist, wird ihm die falsche Nachricht vom Tode Schīrīns gebracht, auf die hin er sogleich verscheidet[32]. Er, der jahrhundertelang in der persischen, türkischen und Urdu-Literatur das Musterbeispiel des in Sehnsucht sterbenden Liebenden war, wird hier zum Vertreter der Anklage des unterdrückten Arbeiters gegen den Kapitalisten Khosrau. Karl Marx wird in der Botschaft des Ostens nur einmal genannt, im postumen Werk (AH 218) bezeichnet ihn Iqbal als Moses ohne göttliche Epiphanie, Christus ohne Kreuz, der kein Prophet ist, doch ein Buch gebracht hat (also die gleiche Symbolik, wie er sie bei Rūmī und Goethe anwendet).

Dagegen hatte Hegel den jungen Iqbal tief beeindruckt. Aber die hingerissene Begeisterung, die ihn Hegel als einen seiner großen Lehrmeister anerkennen und ihn in einem Brief 1914 größer als Plato vom Standpunkt der Imagination[33], sein System ein episches Gedicht in Prosa (SR 11) nennen ließ, ist hier einer skeptischen Kritik seines Systems gewichen, das dem Dichter-Philosophen zu abstrakt erschien

Der Philosoph, dess' Denken ganz entblößte
Das Ewige vom Kleid der Zeitlichkeit,
vor dessen Phantasie die Welt sich schämte
für ihr zu enges und zu knappes Kleid .

wird der Liebesphilosophie Jalāladdīn Rūmīs entgegengesetzt (PM 94), und Iqbal scheut sich nicht, der himmelstürmenden Vogel seines Verstandes zu verspotten als ein Huhn, das aus Verzückung Eier ohne Hahn gelegt (PM 96)[34]. Denn inzwischen hatte sich Iqbal gründlich von Hegel ab- und den vitalistischen Philosophen zugewandt Seine Abhängigkeit von Bergson, den er Anfang 1932 in Paris besuchte, ist oftmals besprochen worden[35], stärker noch scheint mir Eucken auf ihn gewirkt zu haben, dessen gesammelte Essays sich in seiner Privatbibliothek finden.

Am stärksten aber ist Iqbal Nietzsche verpflichtet, der man-

chem seiner Kritiker als der eigentliche Inspirator des Persönlichkeitskultes in den Asrār-i Khūdī gilt Doch darf die Anwendung Nietzschescher Gleichnisse und Parabeln in diesem Werk nicht zu einer solchen Oberspitzung führen Nietzsche, der Besessene, der in den europäischen Glasladen trat (PM 92), war für Iqbal einmal deshalb wichtig, weil er, im Gegensatz zu Schopenhauer, das Leiden als lebensnotwendig und stärkend bejahte (PM 9o), zum anderen aber, weil er - wie es in einer Anmerkung der Botschaft des Ostens heißt - "einen gewaltigen Angriff auf die christliche Moralphilosophie unternommen hat Sein Hirn ist ungläubig, weil er Gott leugnet, doch seine Gedanken sind in manchen ethischen Ergebnissen der islamischen Religion außerordentlich ähnlich"(PM 94) Der Iqbalsche Vollkommene Mensch jedoch, wie er seit den Asrār-i Khūdī immer wieder als Ziel vor ihm steht, ist dem Übermenschen diametral entgegengesetzt, denn der Übermensch soll wirken, wenn Gott tot ist, während Iqbals Vollkommener Mensch, dessen Vorbild der Prophet selbst ist, nur dann die höchste Stufe seiner Vollendung erreicht, wenn er Gott näher rückt und seine Beziehung zu dem Herrn aller Dinge inniger wird[36]. Für Iqbal ist Nietzsche eine tragische Gestalt, die ihr hohes und edles Ziel in Raum und Zeit zu verwirklichen suchte und der Leitung eines wahrhaft frommen Menschen entbehrte[37], er ist ein majdhūb, ein Entrückter, - wie Rudolf Pannwitz sagt "Bei Nietzsche zerbricht ein maßloser Inhalt und Grad der Seele zuletzt das Gefäß[38]"-, den seine christliche Umwelt nicht verstand und den sie, wie einst die islamische Orthodoxie den großen Mystiker Hallāj (hingerichtet 922), tötete. Die Szene des Javīdnāme, in der Nietzsche jenseits der Sphären in ewigen Kreisen schwebt, immer einen sehnsüchtigen Vers wiederholend, im Glauben an die ewige Wiederkehr befangen, wo die Augen der Jenseitswanderer ihn sehen als einen, der wohl den ersten Schritt zum Glauben getan hat (indem er nämlich das "Es ist kein Gott" des islamischen Glaubensbekenntnisses aussprach, aber nicht zur Anerkenntnis des "Außer Gott" gelangt

ist) - diese Szene gehört zu den erschütterndsten Stellen der Iqbalschen Dichtung. "Der Gott der herrschenden Vorstellung widerspricht seiner Vorstellung von einem Gott So hat er auch nicht einen neuen Gott gebracht, sondern die weiteste Kluft zwischen Gottesvorstellung und Gott aufgerissen[39]." Pannwitz, der mit Recht betont, was auch Iqbal sagen will, schreibt einmal[40] "... und wo er Nietzsche sieht, da sieht ihn - und es ist richtig so - bei uns kaum einer ..."

Neben einzelnen anderen Philosophen treten europäische Dichter in der Botschaft des Ostens auf Wichtig ist hier, neben den Aperçus über englische Dichter, vor allem der Hinweis auf Tolstoi, der noch einmal in Iqbals dichterischem Werke wiederkehrt, nämlich im Jāvīdnāme in der Mondsphäre, dort gelangen die Weltenwanderer an die tawāsīn der Propheten, geheimnisvolle Räume, deren Name sich auf das kitāb aṭ-ṭawāsīn des eben genannten Mystikers al-Ḥallāj bezieht. Die Lehre jedes Propheten wird hier durch seinen Gegenspieler gedeutet der Zoroastrismus durch Ahriman, der den Propheten von der weltzugewandten Aktivität abzuwenden und zum mystisch introvertierten Leben zu überreden sucht[41], der Buddhismus durch den Sang der Tänzerin, der Islam durch einen Vertreter der altmekkanischen Aristokratie, welcher die soziale Gerechtigkeit, die Muhammad verkündete, ablehnt. Das Christentum aber wird dargestellt in der Version des Weisen Tolstoi, der hier Judas Ischarioth erblickt, welcher fast im Eis versunken ist - deutliche Reminiszenz an die Divina Commedia (Inferno, 34 Gesang)

Der Kaiser des Gebiets der Schmerzen ragte
Aus dem Eispfuhl hervor mit halber Brust ..

Diesen Elenden nun sieht Tolstoi in Iqbals Dichtung im Gespräch mit Miss Ifrangin, der charmanten, verführerischen Europäerin, die alles das verkörpert, was der indische Muslim am 'christlichen' Abendland haßte an jenem Abendland, das sich für ihn in dem imperialistischen England verkörperte,

welches nicht nur, wie Judas, Jesu Leib verrät, sondern täglich seinen Geist tötet Die Tolstoische Anklage gegen das westliche Abendland ist hier unüberhörbar - wie es denn überhaupt eine interessante Aufgabe wäre, zu untersuchen, inwieweit Tolstois Kritik auf das Europa-Bild der Asiaten und Nord-Afrikaner und ihre Angriffe gegen das entchristliche Christentum - besonders zu Beginn unseres Jahrhunderts - Einfluß gehabt hat[42]. Zum anderen ist Miss Ifrangīn das typische Produkt eines Europäer-Hasses, der sich vor allem in der scharfen Ablehnung der Frauenemanzipation kundtut Für den strengen Muslim Iqbal muß das Erlebnis der englischen Suffragetten höchst schockierend gewesen sein, wie wir an der giftigen Bemerkung in den Stray Reflections erkennen[43] So wird der schärfste Tadel gegen dieses verrottete Europa ausgesprochen, indem er im Jāvīdnāme zweimal die emanzipierte Europäerin - vergleichbar der Hure Babel - auftreten läßt einmal im Gespräch mit Judas, der mit ihr verglichen noch geradezu sympathische Züge aufweist, zum anderen als Störenfriedin in den paradiesischen Gefilden des Planeten Mars, wo eine europäische Prophetin, leer von Liebe, erfüllt von rein satanischem Intellekt, die Frauen lehren will, sich über die Männer zu erheben, ja von den Männern loszusagen,

> bis endlich dieses Teufelswesen stirbt,
> der Mann' so wie diluviale Tiere

Allerdings ist dieses Zerrbild der intellektuellen Europäerin bereits vorgebildet in der Urdu-Novellistik des ausgehenden XIX. Jahrhunderts, wo unsympathische Engländerinnen oftmals das Gegenbild zu den edlen, ihrer Familie treu ergebenen sanften Musliminnen bilden - und vielleicht war dieses Bild nicht immer ganz falsch[44] Iqbal hat jedenfalls diese Klischeevorstellung ins Dämonische gesteigert

Die Gestalt der Frauen hat uns bereits von der schillernden, aphorismenreichen Botschaft des Ostens weggeführt zum Jāvīdnāme, dem Buch der Ewigkeit, das seinerseits in der Anlage

durchaus auf eine Verbindung europäischer und islamischer Formen zurückgeht Es ist eine Wanderung durch die Sphären, die der Dichter in Begleitung seines geistigen Führers, des Mystikers Jalāladdīn Rūmī, unternimmt, den er zu Beginn ebenso beschwört wie einst Dante den Virgil, und der ihn gleichfalls nicht bis zur letzten Erfahrung begleitet. Mit den Erinnerungen an Dante, den Iqbal genau studiert hat, verbinden sich auch Reminiszenzen an Milton, dessen Paradise Lost dem jungen Dichter einstmals als unerreichbares Muster vor Augen gestanden hatte[45]. So ist das Gespräch der alten Götter im Venus-Himmel sicher dem Gespräch der Götter am Anfang des Miltonschen Werkes nachgebildet, selbst die Namen sind teilweise gleich, aber sie sind bei ihm dankbare Lobsänger jener satanischen Manifestationen des europäischen Geistes, die nun, unter Leitung von Archäologen (!), die 'vorislamischen', antiprophetischen Idole des Rassenwahns, Nationalismus, Klassenhasses wieder erweckt haben Auch die Gestalt Satans trägt hier, wie im gesamten Werk Iqbals, gewisse Züge des Miltonschen Satan, wahrend Prolog im Himmel und Prolog auf Erden an Goethe gemahnen. Aber das Motiv der Himmelsreise der Seele war Iqbal aus seiner eigenen islamischen Überlieferung wahrscheinlich längst vor seiner Lektüre Dantes bekannt[46] Die wunderbare Himmelsreise des Propheten, auf die in Sūra 17 angespielt wird, ist seit der Zeit des Mystikers Bāyazīd Bisṭāmī (gest. 874) immer wieder als Symbol für die eigentliche Erfahrung des Mystikers verwendet worden und von Ibn 'Arabī (gest 1240), den Iqbal in seiner Dissertation ebenso preist wie er ihn später, in seiner antimonistischen Periode, verurteilt, im Detail ausgearbeitet worden Eine Gegenüberstellung der Bewohner der einzelnen Sphären nach klassisch islamischer, christlicher und Iqbalscher Vorstellung liefert einige interessante Ergebnisse. Für Iqbal war die Jenseitsreise ein gutes Medium, nicht seine mystischen Erfahrungen, sondern seine kritischen Auffassungen über Fragen der Politik und Theologie darzulegen - mag man bei einer solchen Verle-

gung irdischer Probleme in die andere Welt an Lukian oder an Abu'l-'Alā' al-Ma'arrīs (gest 1057) risālat al-ġufrān denken, der, nach R A Nicholson, "made Paradise a haunt of immoral but immortal poets[47]", oder an die im gleichen Jahre wie Iqbals Werk erschienene Satire des irakischen Dichters Jamīl Sidqī az-Zahāwī, Aufstand in der Hölle[48]. Doch während al-Ma'arrīs und az-Zahawīs Jenseitsgespräche jedes religiösen Gefühls ermangeln, ist Iqbals Buch der Ewigkeit von tiefem Ernst getragen und erhebt sich stellenweise zu reinster religiöser Poesie. Der Beziehungsreichtum ist außerordentlich und zeigt, daß Iqbal nicht nur eine genaue Kenntnis europäischer Philosophie besaß, sondern daß er - was auch in anderen Werken zu spüren ist - intuitiv zu den gleichen Ergebnissen gelangte, die europäische Religionsphilosophen eben in den zwanziger und dreißiger Jahren formulierten Doch selbst wenn dem europäischen Leser die Namen Friedrich von Hügels, Heinrich Scholz' oder Lotzes einfallen mögen, und selbst wenn er manchmal die Kritik an den europäischen Verhältnissen für zu hart, das Bild, das von den großen 'aktiven' Persönlichkeiten der islamischen Geschichte gezeichnet wird, für zu idealistisch erachtet[49], so möge er darüber nicht vergessen, daß für Iqbal eben dieses Motiv der Reise durch die Sphären und das Wandern in die Tiefen der Gottheit das adäquateste Symbol für sein Ideal war: für den Glauben an eine ewige Weiterentwicklung der menschlichen Persönlichkeit Das Erreichen immer neuer Entwicklungsstufen durch ständigen Kampf, die Wandlung des Menschen, durch die dann die Hilfe Gottes bewirkt wird (nicht umsonst ist Iqbals wie aller islamischen Modernisten Lieblingswort im Koran der Vers Sūra 13/12 'Wahrlich, nicht ändert Gott die Geschichte eines Volkes, wenn sie sich nicht selbst ändern') -, diese Wandlung zur Reifung, der ständige Wechsel von khalwa, 'Zurückgezogenheit', und jilwa, 'Aufglanz' (im Persischen sind die Wörter nur durch einen Punkt unterschieden), zwischen Werk und Gebet, und schließlich der Durchstoß aus der linearen, das Leben messenden Zeit

in das Nunc aeternum der göttlichen Zeit, genial angedeutet in der Gestalt des iranischen Zeitgottes Zurvān am Beginn der Sphärenreise - das sind Iqbals Ideale[50] Und er ahnt, ja er vertraut darauf, daß auch der Tod neue Möglichkeiten zur Weiterentwicklung eröffnen wird, wenn der Mensch sich im Leben darauf vorbereitet hat[51] Personal immortality is not ours by right, it is to be achieved by personal effort Man is only a candidate for it In seinem feinen Essay über den Unterblichkeitsgedanken sagt Heinrich Scholz[52] "Wenn die Unterblichkeit mit der Erhaltung des Ewigen im Menschen zusammenfällt, so ist es undenkbar, daß die Menschen auf gleiche Weise unsterblich sind In vielen ist vielleicht überhaupt nichts Ewiges enthalten, was der Unsterblichkeit würdig wäre .. "Nur die Materie, die nichts gelernt hat, um mit Nietzsche zu sprechen, wird immer wieder zurücksinken, während dem Menschen die ungestillte Sehnsucht zur Höherentwicklung auch in der Ewigkeit nicht verloren gehen wird So dachte schon der mittelalterliche mystische Theologe al-Ghazzālī (gest. 1111)[53], und in der Ablehnung eines statischen Paradieses (Heaven is no Holiday)[54] ist sich Iqbal ebenso mit den frühen islamischen Mystikern einig wie mit Goethe[55] oder dem Religionshistoriker Tor Andrae[56]

Besonders stark aber fallen dem Leser Ähnlichkeiten mit Rudolf Pannwitz auf, dessen philosophisch viel stärker bis zum letzten durchdachtes System in vielen Punkten genau das zu formulieren scheint, was Iqbal in poetischer Philosophie angedeutet hat. Pannwitz selbst schreibt[57] ' . daß die übereinstimmung beträchtlich ist vor allem die erschöpfende realisation des ego durch dessen innere aktivität die nicht mystisch ist es ist eine situation / die oft verzweifelt die einheit der welt / die nur eine welt die da ist / festzuhalten in der Mitte des ewigen Orients und des schöpferischen Europa. Er kommt Europa so weit entgegen wie es irgend möglich ist und seine kritik ist zum gröszten teile auch unsere eigene, entscheidend ist die parallele der beiden methoden mit dem gleichen ziel der reali-

tät / und die Überwachung die er für beide fordert - für die wissenschaft und die religion. In Iqbal verbinden sich Dichtergeist und Sendungsbewußtsein ein Sendungsbewußtsein, das, entsprechend der Einheit, in welcher der Islam die geistigen und politisch-sozialen Aspekte des Lebens sieht, gleichmäßig auf theologische Rückbesinnung und politischen Machtgewinn für seine muslimischen Landsleute zielte

Seine Dichtung ist oftmals zu höchstem poetischen Schwung gesteigert - er meisterte das Persische (obgleich er es nicht sprach) ebenso wie das Urdu. Neben den klassischen Formen des Vierzeilers (aaba) und des Ghasels verwendet er auch andere, strophisch gegliederte oder kürzere Gedichte, doch immer noch im klassischen Metrum, mit der seit Jahrhunderten überlieferten persischen Symbolwelt. So hat er in all seinen Mathnawīs die traditionelle Form des Lehrgedichtes, selbst im Rhythmus dem berühmtesten dieses Typs - Rūmīs Mathnawī - treubleibend, übernommen und sie nur im Jāvīdname durch eingestreute Ghaselen aufgelockert. Seine Bilderwelt ist östlich. Rosen und Nachtigallen, Schenke und Wein, Tulpe und Schmetterling werden in seiner Poesie genauso verwendet, wie es seit Jahrhunderten in Tausenden von Versen in Iran, im Osmanischen Reich und im muslimischen Indien üblich war, obgleich seine Verwendung der Symbole manchmal widerspruchsvoll ist[58] und gelegentlich den Überraschungseffekt anwendet. So etwa, wenn er die klagende Nachtigall - seit alters Sinnbild der Seele - höher stellt als die selbstbewußte Rose - Symbol der Schönheit des göttlichen Geliebten - denn erst die Sehnsucht gibt der Nachtigall die Kraft, ihren süßen Gesang als Prototyp des echten Kunstwerks zu schaffen. Auch liebt der Dichter den Gebrauch abstrakter Gegensatzpaare, wie Jalāl (göttliche Majestät, das Numinose) und Jamāl (göttliche Huld, das Faszinans), oder die Konfrontierung historischer und koranischer Gestalten, um dadurch ein stärkeres Spannungselement zu gewinnen. Wenn solche Gegensatzpaare dann noch in einem Metrum

ausgedrückt sind, in dem der Halbvers sich in zwei gleiche Hälften spalten läßt, so ist eine sehr prägnante und vor allem einprägsame Form gefunden. Iqbals eigenwillige Interpretation und besondere Selektivität klassischer Symbole zeigt sich vor allem in der Art, wie er die großen Gestalten der islamischen Geschichte zu Exponenten seiner eigensten Ideen macht Aber nie hat Iqbal versucht, die neuen Gedanken, mit denen er seine Nation aus dem Schlummer der Nachlässigkeit wecken wollte, auch in neue Formen zu gießen, etwa durch Verwendung freier Rhythmen Vielleicht lag darin eine bewußte Klugheit Denn leichter lernen sich die Verse im überlieferten Stil auswendig als neue Formen, und wer einmal in Pakistan eine _mushāʿira_, einen Dichterwettstreit, mitgemacht hat, weiß, wie ein einziger, rhythmisch stark akzentuerter, musikalischer Vers sofort von der Zuhörerschaft begeistert aufgenommen wird und oft schon am nächsten Tage in aller Munde ist. Der kräftigeRhythmus der Iqbalschen Verse und gerade die Verbindung von traditioneller Bildersprache, traditioneller Sprachmusik mit einem neuen, revolutionären Inhalt haben seine Dichtung so rasch im Subkontinent bekannt gemacht.

Iqbal sang nicht um des ästhetischen Genusses willen, er haßte das _l'art pour l'art_ und griff aus diesem Grunde die größten der klassischen persischen Dichter, wie Hafiz, in schärfster Form an[59]. Er empfand sich als Boten, als Künder, und die Poesie war für ihn nur diejenige Aussageform, die es ihm ermöglichte, unter den damaligen Bedingungen eine große Menge von Hörern am ehesten zu erreichen und anzusprechen[60] "Ich habe kein Interesse an der poetischen Kunst, doch ich habe einige bestimmte Absichten, für deren Mitteilung ich den Weg der Poesie wegen der Umstände und Traditionen dieses Landes gewählt habe." Das Herzblut des Künstlers ist notwendig, um den Stein, den Lehm oder das Wort in ein Kunstwerk umzuformen (BJ 129, ZK 131), die geistige Gesundheit eines Volkes aber - so schreibt er in seinem Vorwort zu einem Buch moderner Miniaturen, der _Muraqqa-i Chughtay_ - "hängt weithin von der Inspi-

ration ab, die ihre Dichter und Künstler empfangen . Die Inspiration eines einzigen Dekadenten, falls seine Kunst seine Generation mit seinen Liedern betören kann, kann für ein Volk gefährlicher werden als ganze Bataillone eines Attila oder Dschingiz Khan."

Sein Verlangen, daß Kunst das Lebensgefühl steigern, das menschliche Herz gegenüber den Gefahren des Lebens stärken müsse, mag an gewisse Strömungen gegen die entartete Kunst erinnern und zu gefährlichen Konsequenzen führen Doch hat Iqbal hier bewußt die Akzente so scharf gesetzt, wie er einst in seinen Asrār-i Khūdī mit der Übersteigerung des Ideals des selbständigen Individuums getan hatte Als guter Muslim dem Wort des Korans (Sūra 26), in dem die irrenden Dichter getadelt werden, treu ergeben, überzeugt auch von der Richtigkeit der Abneigung des von ihm so tief verehrten Propheten gegen die verderblichen heidnischen Dichter[61], führte er hier mit Mitteln der Poesie den jahrhundertelangen Kampf der Orthodoxie gegen die Poeten fort, die in ihren Werken das vom Gottesgesetz Verbotene, nämlich Wein und Liebe - freie Liebe -, besangen[62].

Rumi, der hin zur ew'gen Liebe führt,
Aus dessen Wort der Durst'ge Labtrank spürt,
Sprach "Das Gedicht, das Feuer in sich trägt,
Sein Ursprung ist die Glut des ER ist Gott'
Ein solches Lied macht Staub zu Rosengärten,
Ein solches Lied läßt alle Himmel stürzen,
Ein solches Lied bezeuget Gottes Wahrheit
Und gibt den Armen alle Herrschermacht . (J. 46)

Goethes Wort in den Noten und Abhandlungen über den Unterschied von Poeten und Propheten trifft genau den Kern dessen, was Iqbal fühlte[63] "Beide sind von einem Gott ergriffen und befeuert, der Poet aber vergeudet die ihm verliehene Gabe im Genuß, um Genuß hervorzubringen, Ehre durch das Hervorgebrachte zu erlangen, allenfalls ein bequemes Leben .. Der

Prophet hingegen sieht nur auf einen einzigen bestimmten Zweck, solchen zu erlangen, bedient er sich der einfachsten Mittel Irgendeine Lehre will er verkünden und, wie um eine Standarte, durch sie und um sie die Völker versammeln". So kann Iqbal, der im Jāvīdnāme den Dichter als Herz in der Brust der Nation bezeichnet hat (falls er Wünsche schafft und ein Repräsentant des ewigen Suchens ist), zu dem Schluß gelangen

> Ist Menschenformung Ziel der Poesie,
> Ist Dichtung Erbschaft auch der Prophetie (J. 47).

Und es ist typisch, daß in Iqbals Werk nicht eine Zeile der irdischen Liebe gewidmet ist- weder hat ihr zu seiner Botschaft des Ostens eine Sulaika inspiriert, noch zu seiner Jenseitswanderung im Jāvīdnāme eine Beatrice . . Für ihn war es das Ziel, die einigende Kraft des Islam seinem Volke zu verkünden - im Kontrast zu Europa, im Kontrast zum Hinduismus Denn "Er ist ein frommer, einer, der sich Gott geweiht hat; doch ist sein Glaube nicht ein kindlicher, er ist ganz männlich, glühend, kämpferisch Und sein Kampf ist nicht nur ein Ringen um Gott, sondern auch ein Ringen um die Welt" - so Hermann Hesse[64], der, gleichaltrig mit Iqbal, in seinem Gedicht 'Stufen' wie ein Interpret Iqbalscher Unruhe wirkt

> Nur wer bereit zu Aufbruch ist und Reise,
> Mag lähmender Gewöhnung sich entraffen.
> Es wird vielleicht auch noch die Todesstunde
> Uns neuen Räumen jung entgegensenden,
> Des Lebens Ruf an uns wird niemals enden .
> Wohlan denn, Herz, nimm Abschied und gesunde!

Iqbals Position innerhalb des Islams ist schwer zu bestimmen; sein facettenreiches Werk, das doch immer sein eines großes Anliegen widerspiegelt, ist von jeder geistigen Richtung des indo-pakistanischen Raumes für sich beansprucht worden. Der Versuch, seine Gedanken in ein starres philosophisches System zu zwingen, tut seiner Glauben an die Dynamik sowohl des

göttlichen als auch des menschlichen Lebens Unrecht Aber für Iqbals Dichtung, über der die Namen Jalāladdīn Rūmīs und Goethes als Leitsterne stehen, und in der trotz aller bitteren, auch ungerechten Kritik an Europa die gründliche Schulung in deutscher Philosophie, die Liebe zur deutschen Dichtung immer wieder durchscheint - für seine für die Formung des Staates Pakistan so entscheidende poetische Sendung gilt, was Rudolf Pannwitz über das Zeitgedicht gesagt hat[65] Große Dichtung sei "nicht passive, sondern aktive Geschichte, Geschichte mitbewirkende Prophetie . Es ist kaum möglich, das Maß ihrer Wirkung abzuschätzen, da sie selten geradezu Ereignisse hervorruft, immer in deren halbdunkle Ursprünge, die Seelen hinabstößt Dort verwirklicht sie, was noch nicht vorhanden ist oder auch nie vorhanden sein wird Und zwar als heilige Triebkraft, welche alte Wirklichkeiten vernichten und neue schaffen kann Sie befreit damit die Zeitgenossen von dem Druck ihrer Zeit, deren sie nicht Herr werden Denn sie, die große Dichtung, entfesselt in ihren Seelen einen produktiven Prozeß, der stärker ist als jede Gegenwart und es vermag, ihr die Zukunft zu entreißen oder zu entbinden".

[1] Vorwort zum Buch der Ewigkeit, dt. Versübers. von Annemarie Schimmel, München 1957, S. V. Die ausführlichste Bibliographie über Iqbal (bis 1963) findet sich in Annemarie Schimmel: Gabriel's Wing - A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, Leiden 1963, 388-4o3. Im folgenden ist Urdu-Literatur zu bestimmten Themen nicht aufgeführt

[2] Joseph von Görres Die Teutschen Volksbücher, in Ges Schr III 282.

[3] H. A. R. Gibb in Th. Arnold and A. Guilleaume The Legacy of Islam, London 1931, 195. Vgl auch Moriz Winternitz Gesch der ind. Lit., Leipzig 1913, III 294 ff , Johannes Hertel Das Pançatantra, seine Gesch. und seine Verbreitung, Leipzig 1914, Ernst Kuhn Barlaam und Josaphat, München 1894 Ferner Georg Jacob Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland vornehmlich im MA, Hannover 1924; Otto Spies Der Orient in der dt. Lit , Kevelaer 1949, 1951

[4] Johann Fück Die arab. Studien in Europa, Leipzig 1955 (zit Fück), Bertold Altaner Raymondos Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne, in Hist. Jb 53, 1933, Annemarie Schimmel Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam, in Eine Heilige Kirche 1953/54, Heft 1, Norman Daniel Islam and the West, Edinburgh 196o, James Kretzek Petrus Venerabilis and Islam, Princeton 1965.

[5] Vgl. Rochus von Liliencron Die hist. Volkslieder der Deutschen vom XIII bis XVI Jh., Leipzig 1865, Franz Wilhelm von Ditfurth Die hist. Volkslieder des österreich Heeres von 1638-1849, ders Die hist. Volkslieder der Deutschen von 1648-1756, Murad Kamil Die Türken in der dt. Lit., Phil. Diss. Kiel 1935.

[6] Hans Heinrich Schaeder Orientforschung und das abendländische Geschichtsbild - St zur Auslandskunde, Vorderasien 1 II, Berlin 1944.

[7] Vgl. D Johann Jacob Reiskens von ihm selbst aufgesetzte Lebensbeschreibung, Leipzig 1783, ein erschütterndes Dokument der deutschen Orientalistik, ferner Fück 1o8 ff. und Herders Ausspruch Deutsche Gelehrte haben Fleiß und Kenntnis, aber keine Unterstützung, sie herauszugeben, wie es sein sollte, in anderen Ländern bei reichen Instituten und Legaten zu dieser Absicht schlafen die Gelehrten. Unser Reiske ist ein Märtyrer seines arabisch-griechischen Eifers geworden - sanft ruhe seine Asche' (Werke, hg. v. Suphan, Bd. 26).

[8] Vgl. Fück 14o ff. und die Biographie von Henri Dehérain Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples, Paris 1938.

9 Persianischer Rosenthal, in welchem viel lustige Historien, scharfsinnige Reden / und nützliche Regeln Vor 4oo Jahren von einem sinnreichen Poeten, Schich Saadi, in Persischer Sprache beschrieben. Jetzt aber von Adam Oleario, mit Zuziehung eines alten Persianers Namens Hakwirdi übersetzt / in Hochdeutscher Sprache, herausgegeben / und mit vielen Kupferstücken gezieret Das Verdolmetschte Buch sagt - mit Recht - von sich selber Man kann mich nun hinfort den deutschen Perser nennen. Vorher waren eine franz. Übersetzung von Andreas du Ryer (1634), daraus eine dt von J F Ochsenbach (1635) und eine lat von Georg Gentius (Amsterdam 1651) erschienen Vgl. Hermann Ethé Grundriß der iran. Philol., 1896-19o4, II 296, Henri Massé Essai sur le poète Saadi, Paris 1919.

1o Joseph von Hammer-Purgstall· Erinnerungen aus meinem Leben, hg. v. Reinhard Bachofen von Echt, Wien 194o (sehr stark gekürzt), vgl Fück 158, Ingeborg H.Solbrig, 'Dem Meister das Werkzeug', Goethe und Hammer-Purgstall, Bern 1972

11 Helmut Prang Friedrich Rückert, Wiesbaden 1963, Orientalische Dichtung in Nachdichtung Friedrich Rückerts, hg v. Annemarie Schimmel, Bremen 1963 (mit Einführung in die orientalische Übersetzungslit in Deutschland)

12 Hubert Tschersig Das Ghasel in der dt. Dichtung, Leipzig 19o7 Für die Entwicklung im XIX. Jh. vgl. Karl Goedeke Grundriß zur Gesch der dt. Dichtung VII, Dresden 1881, 571 ff.

13 Zu Anquetil-Duperron vgl. Gustav Dugat Hist des Orientalistes, Paris 1868 bis 187o Das Oupnek'hat, id est secretum tegendum .. hat über Schopenhauer (Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die - den Urtext ausgenommen - auf der Welt möglich ist. sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein - in Parerga und Paralipomena II 427) das deutsche idealistische Indien-Bild ebenso beeinflußt,wie es die von Herder angeregte, von den Romantikern übernommene Liebe zu der Heimat aller nützlichen und keiner schädlichen Künste (Friedrich Schlegel) im romantischen Geistesleben getan hat

14 Zusammenfassende Darstellung von pakistanischer Seite sind Ishtiaq Husain Qureshi The Muslim Community of the Indo-Pak Subcontinent, s'Gravenhage 1962, Aziz Ahmad St. in Islamic Culture in Indian Environment, London 1964, A Short History of the Indo-Pak Subcontinent, hg. v. der Pakistan Hist Soc , Karachi 1955.

15 Sir Thomas Arnold The Preaching of Islam, Lahore [2]1956, vgl Yusuf Husain L'Inde Mystique au Moyen Age, Paris 1929.

16 Ein besonders reizvoller Beweis für das Interesse, das die Kultur des Moghulreiches in Europa fand, ist die kostbare Goldschmiedearbeit im Grünen Gewölbe zu Dresden; vgl. Am Hofe des Großmoguls - Der Hofstaat zu Delhi am Geburtstage des Großmuguls Aurang-Zeb, Kabinettstück von Johann Melchior Dinglinger, Hofjuwelier des Kurfürsten von Sachsen und Königs von Polen August II., genannt August der Starke. Text von Joachim Menzhausen, Aufnahmen von Klaus G. Bayer, Leipzig 1965

17 Zur Übergangszeit vgl W W Hunter Our Indian Musulmans, are they bound in conscience to rebel against the Queen? London 1871, und Mohammad Hamidullah: Cultural and Intellectual Hist of Indian Islam, in Welt des Islam, NS 3, 1954, ders. Défense de la Culture Islamique pendant la Domination Anglaise de l'Inde, in Armaghan M. Shafi, Lahore 1955.

18 So redet er Ghālib an (BD 33)

> Ach, du liegst begraben im verwüsteten Delhi,
> während dein Gefährte im Garten von Weimar schläft -

bereits hinweisend auf die Verehrung, die Goethe im Abendland gezollt wird (wie er es in der Botschaft des Ostens ausdrückt), während die indischen Muslime ihre Dichter vernachlässigen.

19 Zu den Shakespeare-Übers. in Urdu vgl. Babu Ram Saksena Hist. of Urdu Lit., Allahabad 1927, Shah Abdul Latif The Influence of Engl Lit on Urdu Lit , London 1924 - Sindhi-Nachbildungen der berühmtesten Stücke durch Mirza Qalich Beg (gest 1927) sind verzeichnet in J. N. Billimoria Bibliogr. of Publ on Sind and Baluchistan, Cambridge [2]193o, einige sind in den letzten zehn Jahren von Sindhi Adabi Board, Karachi, neugedruckt worden Besonderer Liebe erfreute sich stets Romeo und Julia, das dem orientalischen Liebesideal am nächsten kam.

2o Vgl. Nazir Niazi (siehe hier S 67).

21 In Nord und Süd 94, 19oo

22 Vgl. Hans Heinrich Schaeder Goethes Erlebnis des Ostens, Leipzig 1938.

23 Einmal vergleicht er sich aber auch in anderer Weise mit dem deutschen Dichter. Er, der Rechtsanwalt war, ohne diesen Beruf zu lieben, fand Trost darin, daß zwei große deutsche Dichter, Goethe und Uhland, den gleichen Beruf gehabt hätten, doch habe Uhland nur wenig schreiben können, weil sein Beruf ihn zu sehr beansprucht habe. Iqbalnama (Briefe in Urdu, hg. v. Shaikh Muhammad ʿAṭā'ullah), Lahore o. J. (1919), I 1o8.

24 Maulānā Jalāladdīn Rūmī (12o7-1273) ist auch in Europa häufig übersetzt worden, seit Rückerts freien Nachbildungen der Rumī-Ghaselen, die auf Joseph von Hammer-Purgstalls Übersetzungen in der Gesch. der schönen Redekünste Persiens (Wien 1818) beruhen (vgl. Annemarie Schimmel Orientalische Dichtung in Nachdichtungen Friedrich Rückerts, 51) Vinzenz von Rosenzweig-Schwannaus Ausw. aus den Diwānen Jalāladdīn Rūmīs, Wien 1838, und Georg Rosens Nachdichtung des ersten Bandes des Mathnawī (Neuausg von Friedrich Rosen, München 1913) kann er wohl als der bekannteste mystische Dichter des Orients angesehen werden Reynold Alleyne Nicholson hat, nach der Ausgabe der Selected Poems from the Dīvān-i Shams-i Tabrīz (London 1898), das gesamte Mathnawī erstmals mustergültig herausgegeben, übersetzt und kommentiert (Gibb Memorial Series, NS 1-8, London 1925-194o). Über die Wirkungen Rūmīs auf die abendländische und noch mehr die orientalische Literatur vgl Annemarie Schimmel Mevlâna Rūmī'nin Sark ve Garp'ta tesirleri (Ankara 1963) und dies , Triumphal Sun, London 1977 Iqbal ist von seinen Verehrern gern als der Rūmī unseres Zeitalters bezeichnet worden (Knoja Abdul Hamid Irfani Rūmī-yi ʿasr, Teheran 1332 sh.), doch hinkt dieser Vergleich Seine Dichtung ermangelt des starken persönlichen Liebeserlebens, das Rūmī auszeichnet, sie ist nicht so weitgespannt wie die Rūmīs , sondern Iqbal hat, wie ein Brennglas, die Strahlen einer bestimmten Wellenlänge aus Rūmīs Werk gefiltert und damit seine Philosophie unterbaut (vgl. Gabriel's Wing 353-361)

25 Vgl. Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Diwan, Dschelal-ed-din Rumi " . Nach obiger Darstellung wird man diesem großen Geiste nicht verargen, wenn er sich ins Abstruse wendet . "

26 Zu diesem Problem vgl Alessandro Bausani Satana nell' opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal, in Riv degli St. Orientali 3o, 1957, Bashir Ahmad Dar The Idea of Satan in Iqbal and Milton, in Iqbal I 1. Lahore 1952; Gabriel's Wing 2o8-219, und Bibliogr III a; s Kapitel ...

27 Hellmut Ritter Das Meer der Seele, Leiden 1955, 538, Anm. 6.

28 Reconstruction 82 ff

29 Das Motiv des im Sufismus so häufig genannten 'traurigen Satans' klingt in diesem Satansmonolog des Jāvīdnāme ebenso an wie Nietzsches Wort Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich - es war der Geist der Schwere - durch ihn fallen alle Dinge

30 Vgl R. J Zwi Werblowsky Lucifer and Prometheus - A St of Milton's Satan, London 1952, S XIX

31 Reconstruction 6o, die Goethe-Verse sind im Original in engl. Versübers gegeben.

32 Vgl. Herbert Duda Ferhad und Schirin - Zur lit. Gesch. eines pers. Sagenstoffes, Prag 1933.

33 Iqbālnāme II 42

34 Der Ausdruck ist einem Vers eines frühmittelalterlichen persischen Dichters entnommen.

35 Vgl Bashir Ahmad Dar Iqbal and Bergson, in Iqbal III 1, Lahore 1954, ders Intellect and Intuition in Bergson and Sufis (ebd. IV, 1956) Alle Aufsätze über Iqbals Zeitbegriff (vgl Gabriel's Wing 29o-298, Bibliogr. III D) behandeln Iqbals Nähe zum Bergsonschen Begriff der durée Louis Massignon schrieb mir am 3o 1.1961 "Je reçus sa visite le 1er Novembre 1932 à Paris, où il était venu pour parler avec Bergson de la tr(aduction) angl(aise), assez mauvaise, des données immédiates qui lui avait faire connaître Bergson. En souvenir de cette entrevue Bergson-Iqbal, j'ai apporté à l'université de Lahore une adresse du Collège de France fin déc 1957" Der gleiche Orientalist hat, in seiner Einl zur franz. Übers. der Reconstruction, von einer "affinité spirituelle sémitique" zwischen Iqbal und Bergson gesprochen - entsprechend Nathan Söderbloms Ansicht von Bergson als dem Vertreter des prophetischen Geistes in der Philosophie (Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgesch , München 1942, 3oo, Anm. 1)

36 Zum Vollkommenen Menschen vgl. Hans Heinrich Schaeder Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, in ZDMG 79, 1925. - Das Buch von Ernst Benz. Der Übermensch - Eine Diskussion, Zürich 1961, hat den islamischen Begriff des Vollkommenen Menschen leider völlig außer acht gelassen.

37 Reconstruction 194

38 Rudolf Pannwitz Nietzsche in unserer Zeit, in Der Nihilismus und die werdende Welt, Nürnberg 1954, 29o. - Über Halládsch vgl Louis Massignon La Passion d'al Hosain ibn Mansur al-Hallaj, martyre mystique de l'Islam, Paris 1922, I-II, und Massignons weitere Veröffentlichungen; Gabriel's Wing 342-352, Annemarie Schimmel The martyr-mystic Hallaj in Sindhi Folk-poetry - Studies in a mystical symbol, in NUMEN IX 3,1963, vgl die Bemerkung in dem Beitrag 'Iqbal in the context of Indo-Muslim mystical Reform-movements'.

39 Rudolf Pannwitz, aaO 297.

4o Brief vom 4 12 1961

41 Friedrich Heiler Das Gebet, München 1923, 248-283.

42 Vgl. The Education of Salama Musa, transl. from the Arabic by L. O Schuman, Leiden 1961, bes 71, 179, 181, 228 "Tolstoy, the most human of men" Übrigens hat auch dieser koptische Journalist 19o9 ein Buch über den Übermenschen geschrieben.

43 SR 43 The Suffragist movement is at bottom a cry for husbands rather than votes Vgl. Gabriel's Wing, 248ff, über die Frauen in Iqbals Werk.

44 Vgl Annemarie Schimmel Ein Frauenbildungsroman auf Sindhi Mirza Qalich Begs 'Zinat', in Der Islam, 39, 1964

45 Vgl. Gabriel's Wing 329 f.

46 Vgl Gabriel's Wing 298-3o6 Evelyn Unterhill Mysticism - A St in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, New York 1956, Richard Hartmann Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam (Vorträge der Bibl. Warburg 1928/29) - Enrico Cerulli Il 'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo spagnole della Divina Commedia, Città del Vaticano 1949.

4. JRAS 19oo

4R Veröffentlicht in ad-duhūr, Beirut 1931, Nr 6, vgl. Welt des Islam 17 (1935), Sn ff

49 Typische Beispiele sind seine Verherrlichung Nadir-Schahs von Persien, der 1739 Delhi aufs grausamste plünderte und dabei u a den Pfauenthron entführte, und seines Nachfolgers Ahmad Schah Abdali, der zwar gegen die Feinde des Moghul-Reiches kämpfte, aber nicht viel weniger Blutvergießen unter seinen Glaubensgenossen anrichtete Sie werden zu Mustern der Kraft des Islam Selbst Timur wird positiv bewertet, doch hat sich Iqbal gegen eine zu wörtliche Interpretation solcher Anspielungen ausgesprochen (Iqbālnāme II 315, Brief 1934) Man denke aber auch an Goethes Verse über Timur im Divan "Hätt' Allah mich gewollt als Wurm, so hätt' er mich als Wurm geschaffen" - ein Vers, der auch von Iqbal stammen könnte.

5o Zum Zeitbegriff vegl. Gabriel's Wing 293-298, Bibliogr III C

[51] Reconstruction 118, vgl. die Einleitung zu Nicholsons Übers der Secrets of the Self XVI, sowie SR 15

[52] Heinrich Scholz Der Unsterblichkeitsgedanke als philos. Problem, Berlin 192o, 91.

[53] Im kitāb asch-schanq seines Hauptwerkes Iḥyā ʿulūm ad-dīn, IV 277. Der gleiche Gedanke findet sich bei den mystischen Dichtern, besonders bei Farīdaddīn ʿAttar, am besten ausgedrückt in seinem Manṭiq uṭ-ṭair (Vogelgespräche), und dem Muṣībatnāme, über ʿAttars Mystik vgl. Hellmut Ritter, aaO. (Anm 42), sowie bei Rūmī (Beispiele in Jalāladdīn Rūmī - Ausgew. Ged. aus dem Diwan, dt von Annemarie Schimmel, Stuttgart 1964). Vgl. Evelyn Underhill, aaO. (Anm 6o) 129 ff

[54] Reconstruction 123

[55] Goethe zu Eckermann, 4 2 1829.

[56] Tor Andrae Die letzten Dinge, dt von Hans Heinrich Schaeder, Leipzig 194o, 92-95

[57] Brief vom 14 12 1961

[58] Vorläufig fehlt ein zuverlässiger Symbolindex für Iqbals Werk, eine systematische Bestandsaufnahme der von ihm in verschiedenen Zeiten verwendeten Bilder wäre nützlicher als viele Spekulationen über seine Philosophie so etwa die Umwandlung des Nachtigallenmotivs, die Bevorzugung der Tulpe, das Motiv der Sterne, gewisse Lieblingswendungen, die sowohl im Urdu als auch im Persischen bei ihm in den verschiedensten Zusammenhängen vorkommen, verdienten eine eingehende Untersuchung. Ansätze sind gemacht von Dr Syed Abdullah in seinem maqamat-i Iqbal, Lahore 1959.

[59] Vgl. Gabriel's Wing 61 ff, The aesthetic side of his work", und Bibliogr I D Hafiz wird angegriffen - obgleich der schärfste Angriff in der zweiten Ausgabe der Asrar-i Khudī fortgelassen ist -, weil er, wie es zwanzig Jahre später heißt, nicht das Schwert des Selbst schärfte (Żarb-i Kalīm 127).

[6o] Iqbālnāme I 195, Brief von 1935

[61] Vgl. seinen Aufsatz Our Prophet's Criticism of contemporary Arabic poetry, in The New Era, Allahabad 1915; dort heißt es. All human art must be subordinated to this final purpose (i. e. Life), and the value of everything must be determined in reference to its lifeyielding capacity. The highest art is that which awakens our dormant will-force

and nerves us to face the trials of life manfully. All that brings drowsiness and makes us shut our eyes to Reality around, on the mastery of which alone Life depends, is a message of decay and death. There should be no opiumeating in Art. The dogma of Art for the sake of Art is a clever invention of decadence to cheat us out of life and power

62 Hellmut Ritter L'Orthodoxie a-t-elle une part dans la décadence (Symposium internat d'hist. de la civilisation musulmane Classicisme et déclin culturel dans l'hist de l'Islam, Bordeaux 1956), Paris 1957, 173

63 Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan Mahomet

64 Einführung zum Buch der Ewigkeit, S V

65 Der Dichter und das Zeitgedicht, in Beiträge zu einer europ. Kultur, Nürnberg 1951, 2o2.

Annemarie Schimmel

East-Western Poetry

Summary

Iqbal stands at a critical point of European-Asian relations. Hermann Hesse, the German poet, who was born in the same year as he, rightly claims that Iqbal belongs to three realms of spirit the Indian world, the world of Islam and the world of European thought. After the centuries of Western interest - though a negative interest[1] - in the world of Islam, as it manifested itself in the Arab rule in Spain, and, in a different form, in the meeting of the Crusaders with the Muslims, and, eventually, in the wars of Western Europe with the Ottoman Turks, a new evaluation of Eastern thought and culture emerged in the 17th and 18th centuries The attacks against Islam and its Prophet were slowly giving way to a deeper understanding of culture and literature of the Islamic East, and the Oriental current in German literature, inaugurated by J. G. Herder (1744-1803) culminated in Goethe, whose <u>West-Östlicher Divan</u> is the first genuine response to the influences that had been coming from the Islamic worlds throughout the centuries. The enormous quantity of translations from Arabic, Persian and Turkish, which was produced by J. von Hammer-Purgstall (1774-1856), and the beautiful and unsurpassable verse translations from these and other literatures by Friedrich Rueckert, the introduction of the ghazal into German poetry - all this marked the era of a more genuine understanding of Islamic culture in the West, particularly in Germany

It should not be overlooked, however, that the main interest of German scholars from around the year 18oo was devoted to the world of ancient India. The Latin translation of the Upanishads which the French scholar Anquetil-Duperron had published in 18o1 on the basis of Dārā Shikōh's Persian translation of this very work, proved a source of unending enthusiasm for the philosophers and the Romantic poets But no one did realize that this translation was made by a Muslim prince, just as the Taj Mahal was, and still is, usually seen as Indian art, not Muslim-Indian art. In fact the field of Indian Islam was sorely neglected by most scholars of both Islamic and Indian studies, and it is all the more surprising to find a leading representative of the Indian-Muslim world, Muhammad Iqbal, turn to German literature and culture, prefering it by far to the British tradition in which he has been educated Iqbal's Stray Reflections very clearly show his deep admiration for Germany, particularly for Goethe, but the names of Hegel and Nietzsche and that of Heine do not lack either. Goethe, whom he had once praised in a lovely poem on Ghalib as the brother of this 19th century poet who sleeps in the dust of Delhi, becomes the model of creativity, and the best expression of the German mind, and his Faust seemed, to him, 'humanity individualized'. In fact, he was deeply interested in Dr Abid Husain's Urdu translation of Faust, and once remarked that an Easterner could grasp the manifold meaning of Faust II much more easily than could a normal German reader

That is the reason why he produced an answer to Goethe's West-Östlicher Divan in his Payam-i Mashriq, the 'Message of the East, dedicated to King Amanullah of Afghanistan. The central piece in the Payam-i Mashriq is the meeting in Paradise of Iqbal's two spiritual guides, Goethe and Maulānā Rūmī, when they discuss the mystery of man and agree that, as Rūmī said in the Mathnawī "Intellect is from Satan, love from Adam" Although Goethe himself was not fond of Rūmī, Iqbal

rightly understands that there were quite a few ideas which both poets shared, and Goethe's negative judgment about the great Persian writing mystic is probably born from the impression he got from Hammer's raw translation, Rūmī seemed to lack the truly architectual and clear exposition of his thought.

Iqbal was particularly interested in Goethe's way of depicting Satan, Mephistopheles, or Iblis, in his work, and has taken over some of the peculiarities of the image of Satan (s. here p 195) The same is true for Goethe's thoughts about the Prophet Muhammad, his beautiful hymn Mahomets Gesang inspired one of Iqbal's poems in the Payām-i Mashriq, as did Goethe's Book of Paradise in which the constant growing of the human soul appealed to Iqbal. It is echoed in both the Payām-i Mashriq and at the end of Jāvīdnāme for it expressed exactly his own ideals Even in the Six Lectures a longish quotation from one of Goethe's religious poems appears

But there are other spirits in the Payām-i Mashriq as well Hegel, once admired by Iqbal, is now blamed for his all too abstract philosophy in a verse whose final quotation is taken from a medieval Persian poet the idea that chicken, or rather partridges, can produce eggs by just looking at the roosters' fighting was wellknown in medieval Islamic lands Karl Marx, "who has brought a book without being a Prophet", as Iqbal says in the Armaghān-i Ḥijāz, is mentioned in the Payām-i Mashriq only once in this book, the mystical mountain-digger Farhād is made the representative of the oppressed workers Bergson who was close to his heart is mentioned once in the poetry, but more in the Lectures The greatest share among the European philosophers is given to Nietzsche Iqbal's relation to the German philosopher has often been discussed. Iqbal admired his courage by which he, an enraptured man, 'smashed the European glass-house',

he saw him as a tragic figure who would have needed a true religious guide to lead him to his goal. He was well aware of the deep religious craving of Nietzsche which resulted, then, in his violent 'hatred of a God whom he could not find' A leading German philosopher, Rudolf Pannwitz, has stated that Iqbal's view of Nietzsche is perfectly correct One should not forget that Iqbal's momin or Perfect Man is not, as it has been claimed time and again, an adaptation of Nietzsche's Superman, for the Superman appears after 'God has died', while the Perfect Man is rather the most perfect in the service of God, the ʿabduhu par excellence

It is also worth while to look at Iqbal's allusions to Tolstoy, whose vision of Judas Ischarioth and the European lady forms an important part of the Jāvīdnāme Judas is shown here as deeply sunk in ice, a reminiscence of the Divina Commedia, but the major point is that Iqbal as many of his Muslim contemporaries, is deeply impressed by the criticism of Western Christianity as voiced by the Russian sage.

As Judas' image is taken from Dante's vision, we can also discover other influences of Dante in the form of the Jāvīdnāme, the journey through the spheres - a form, which Dante may have taken over, in turn from medieval Islamic sources, as E Cerulli has shown There are allusions to Milton's Paradise Lost, a book which Iqbal liked very much, the discussion of the ancient gods in the Sphere of Venus in the Jāvīdnāme, and even a few of their names, are inspired from Milton, and some trends of Milton's Satan can likewise be detected in the many faceted Iqbalian Iblis. The 'Prologue in Heaven' and 'Prologue on Earth' of the Jāvīdnāme, again, are taken over from Goethe's Faust, but the whole concept of the Heavenly journey belongs to the old traditions of the Middle East Bāyezīd Bistāmī was the first to use the image of the flight of the soul for his mystical experience,

and ever since mystical poets have followed the example of the Prophet in their more or less poetical ascents to higher spheres. On the purely worldly plan, Maʿarrī's (d. 1057) Risālat al-ghufrān is a most witty Arabic description of Heaven and Hell and conversations with their inhabitants, the Iraqi poet Jamīl Sidqī az-Zahāwī has written his satirical "Rebellion in Hell" in the same year as Iqbal published his Jāvīdnāme. Contrary to these two Arabic satires, Iqbal's journey through the spheres in Rūmī's company is a deeply religious work, and contains some of his most beautiful passages, not to mention the amazing amount of allusions to philosophy and history of religions. We can find many parallels to the works of European thinkers of the 1920ies, of whose work Iqbal was knowingly not aware, when one ponders his thoughts about immortality, eternal life, dialogue between man and God the names of Eucken, Buber, Heinrich Scholz, Friedrich von Huegel, Paul Tillich come to mind that shows the innate affinity between the religious thinkers of one period, even though they will be separated by space. The idea of constant growth even after the corporeal death was Iqbal's favorite topic, he is here in tune with the great mystics of Islam, such as Ghazzālī (d. 1111) and Qushayri (d. 1074), with mystical poets such as Sanaʾi (d. ca. 1131), Attār (d. 1220) and Maulānā Rūmī, as much as he is in tune with Goethe, Heinrich Scholz, Hermann Hesse and Tor Andrae. The German reader will particularly notice the similarities between some of Iqbal's central thoughts with the system of Rudolf Pannwitz, a similarity which the aged German philosopher gladly admitted: both believed in the full realisation of the Ego by its interior activity, an activity which is, however, not mystical, both agreed in their criticism of Europe, and aimed at the same goal, the integration of the various aspects of the world by combining carefully what Iqbal would call ʿilm u ʿishq, rational analysis and loving synthesis.

Iqbal's poetry follows the traditional patterns of Persian and Urdu, and his imagery is oriental, even though he introduced Western names at times His predilection for strong pairs of contrasts, and for meters which can be easily split by caesura into two halves and are, therefore, very memorable, is remarkable, and so is his selection of traditional images and their interpretation It was certainly wise of him to use the traditional forms and fill them with new contents, for the ghazal or the musaddas, particularly when written in a strong rhythm, is much more easy to memorize th modern forms of poetry, not to mention free verse Iqbal wrot poetry in order to convey a message, not for the sake of poet Therefore his choice of meters and symbols is most appropriat He was aware that all too week poetry might endanger or hamper the active life of a poeple, and follows here the ver dict of the Koran against the poets, but he would have agreec with Rudolf Pannwitz' definition of what he calls Zeitgedicht i e a poem that is not part of history but creates history by unlocking hidden powers from the depths of the soul and activating them Goethe's words in the West-Oestlicher Divan about the difference between prophet and poet come to mind when Iqbal says in the Javidname

> If the formation of humanity is the goal
> of poetry then poetry is an heir of
> prophecy

Annemarie Schimmel

Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbals Werk

In seiner Besprechung der deutschen Übersetzung von Iqbals Jāvīdnāme hat W. A. Bijlefeld geschrieben:

"Ich selbst muß zugeben, daß besonders die Passagen über Iblis - und unter ihnen vor allem Satans Klage, daß er kaum einen wirklichen Gegner in dieser Welt findet - mich stärker angesprochen haben als viele aufgeklärte quasi-christliche Behauptungen über den Teufel, und daß diese Worte in meinem Geist für lange, lange Zeit lebendig bleiben werden[1]."

In der Tat gehört die Figur Satans im Werke Iqbals zum Interessantesten, was er geschaffen hat, und während etwa die traditionellen Engel-Vorstellungen in seiner Poesie schwach und farblos bleiben, steht von früh an vor dem Leser die gewaltige Gestalt Satans, der seinen in dauerndem Gottgedanken versunkenen "alten Kameraden" Gabriel verspottet:

> Ich steche Gottes Herz wie ein Dorn -
> Aber du . nur immer Allāh Hū! Allāh Hū! Allāh Hū![2]

Für die Stärke eines religiösen Denkers ist es ja nicht nur wichtig, wie er sich mit dem Gottesbegriff, mit Anthropologie und Angelologie auseinandersetzt, sondern vor allem, wie er das Problem des Bösen zu meistern versucht. Hier liegen bei dem indo-muslimischen Dichter-Philosophen (gest. 1938) Ansätze vor, in denen das Satansbild teils in traditioneller Weise weitergebildet, teils völlig originell umgestaltet wird.

Die koranische Grundlage für einen Teufelsglauben ist gegeben. Der Koran spricht oft von Iblīs, dem diabolus, der entweder als einer der Engel oder als einer der feuergeschaffenen Geistwesen (jinn) angesehen wird[3] - in Indien nennt man ihn auch "Lehrer der Engel", in welcher Eigenschaft er sogar in einem alten bengalischen Poem, dem Iblīsnāmā des Sayid Sultān (frühes 17. Jahrhundert), besungen ist. Die Engel sollen selbst nach Satans Verfluchung ihm noch Ehrerbietung erweisen, da er ihr Lehrer war - gleicherweise soll auch der Schüler, selbst wenn er ein engelhaftes Wesen ist, seinem geistlichen Führer (pīr, murschid) Gehorsam erzeigen, auch wenn dieser ein Teufel ist[4].

Im Koran wird Iblis in erster Linie im Zusammenhang mit Adams Schöpfung erwähnt: während alle anderen Engel Gottes Befehl gehorchten und sich vor dem lehmgeschaffenen Menschen niederwarfen, weigerte sich Iblis mit dem Stolz dessen, der aus Feuer geschaffen ist, und wurde deshalb von Gott verflucht (Sura 2/28 ff.). Dann überredete er Adam und Eva, von der verbotenen Frucht (nach anderem von dem Korn) zu essen, und wurde so zur Ursache für ihre Austreibung aus dem Paradies[5].

Tradition und Volksfrömmigkeit haben um diese einfachen koranischen Bemerkungen zahlreiche Legenden gesponnen, und vor allem die Mystiker haben sich immer wieder mit Satan beschäftigt.

Eine wohlbekannte prophetische Tradition sagt: "Satan sitzt im Blut der Kinder Adams", d. h. er ist fast untrennbar mit ihnen verbunden[6]. So haben die Mystiker ihn oft mit der nafs - der Triebseele, dem "Fleisch" - identifiziert oder ihn zu einem Partner der nafs gemacht, doch hat man ihm niemals absolute Macht über die menschlichen Aktionen zugeschrieben: "Ihr habt Macht, seine Lügen zurückzuweisen, aber er hat keine Macht bekommen, euch zu dem zu zwingen, was er will", sagt al-Muhāsibī, einer der frühesten Mystiker im Irak (gest. 857)[7].

In einigen mystischen Kreisen hat sich Iblis hingegen in einer ganz unerwarteten Richtung entwickelt. Er wird als Vertreter der reinen Gottesliebe und des wahren Monotheismus gepriesen, auch kann er der Asket _par excellence_ sein. Für andere wieder wird er das Symbol des lieblosen Intellekts, bald ist er mehr oder minder zu einem psychologischen Faktor entpersönlicht, bald wieder die verkörperte Opposition, welche die Menschheit quält und peinigt.

Alle diese verschiedenen Interpretationen des Satans, welche die islamische Theologie und Mystik im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hatten, lassen sich, verbunden mit europäischen Auffassungen des machtvollen Widersachers, in Iqbals Satansbild nachweisen, und so wird sein Iblis zu einer höchst faszinierenden Persönlichkeit.

Es ist kein Wunder, daß eine Reihe von Studien über diesen Satan erschienen ist, unter denen die von A. Bausani sich durch ihre Gründlichkeit und ihre scharfsinnige Interpretation auszeichnet und außerdem die italienische Übersetzung aller "satanischen" Gedichte enthält[8]. Der Gelehrte hat dabei fünf Aspekte des Iqbalschen Satans unterschieden:

1. das prometheische Element von Aktion und _technē_, der _hybris_, wobei der Dichter von Milton beeinflußt war,

2. die hebräisch-antike und echt islamische Idee, daß Satan ein Instrument Gottes ist,

3. das gnostisch-christliche Element des Bösen als einer unabhängigen Kraft (übernommen aus Iran),

4. die Idee eines satanischen Teiles in Gott selbst, die man der Mystik und dem europäischen Idealismus zuschreiben kann, und

5. die pragmatisch-politische Persönlichkeit Satans, der zum Ausdruck von Iqbals anti-europäischer und anti-mystischer (ich würde hier lieber sagen: anti-quietistischer und anti-monistischer) Ideologie wird[9].

So treffend die Bausanische Charakteristik im ganzen sein mag, ist es vielleicht doch nützlich, die Gestalt des Iblis noch einmal zusammenfassend darzustellen.

Iqbal hat von seinen ersten Arbeiten an dieser satanischen Macht sein Interesse zugewandt Statistisch gesehen, ist Satan die Gestalt, die neben dem Propheten des Islams am häufigsten in seiner Dichtung vorkommt, und er bildet tatsächlich, von Iqbals ersten Untersuchungen über die Natur des Bösen bis zu seinen letzten bitteren Gedichten über Satan den Politiker, einen Eckstein seines Werkes Schon in seiner noch heute lesenswerten Münchener Dissertation "The Development of Metaphysics in Persia" (1907, gedruckt 1908) hatte Iqbal geschrieben (S. 18):"In der Finsternis, dem weiblichen Prinzip der Natur, waren die Elemente des Bösen verborgen, welche sich im Laufe der Zeit konzentrierten und in der Komposition - um es so auszudrücken - des gräßlich aussehenden Teufels, des Prinzips der Aktivität, resultierten. Mani war der erste, der die Suggestion wagte, daß das Universum der Aktivität des Teufels zu danken und daher von Grund aus schlecht sei"

Hier liegt bereits die erste Spur von Ideen, die Iqbal später ausarbeiten sollte daß nämlich die Bewegung der Welt und das Wachstum des Menschen nur durch die Überwindung der Kräfte des Chaos und der Finsternis und die stete Anspannung zwischen positiven und negativen Kräften möglich ist

Der Höhepunkt der Satanologie in Iqbals Werk ist ohne Zweifel jene Szene im Jāvīdnāme, seinem persischen Gegenstück zur Divina Commedia, da der Teufel, beschworen durch den arabischen Mystiker al-Hallāj, aus grauen Wolken erscheint und von Hallāj als wahrer Monotheist gepriesen wird

Sprich nicht von ihm, dem Fürsten der Getrennten,
Dem ewig Dürstenden mit blutgem Glas.
Unwissend sind wir - er weiß Sein und Nichtsein,
Er nur hat dies Geheimnis uns enthüllt! ..
Die Liebe ist, in seinem Feuer brennen,

Ohn' diese Glut kannst Feuer du's nicht nennen!
Denn er ist uns voraus im Dienst der Liebe -
Adam ist dies Geheimnis nicht erschlossen!
Zerreiße du der Nachahmung Gewänder
Und lern von ihm, die Einheit zu bekennen![10]

Satan wird "gleichsam monotheistischer als Gott selbst"[11], und Iqbals Anschauung entspricht hier genau dem, was Hallāj, mit dessen Werk er seit etwa 1916 vertraut war, gesagt hat. Rūzbihān Baqlī, der das Werk Hallājs eingehend kommentiert hat, schreibt in seinem Koran-Kommentar zu Sūra 2/32

"Hallāj sagt Als Iblis befohlen wurde, sich vor Adam niederzuwerfen, fragte er den Allmächtigen Hat jemand die Ehre der Niederwerfung von meinem Herzen genommen, so daß ich mich vor Adam niederwerfen sollte? Wenn Du das befiehlst, so hattest Du es doch zuerst verboten! - Gott sagt Ich will dich mit ewiger Strafe strafen! - Satan fragte Wenn Du mich strafen wirst, wirst Du dann auf mich blicken? - Gott antwortete Ja. - Und Satan sagte Daß Du mich anblicken wirst, ist genug, um mich die Strafe ertragen zu lassen. Tu mit mir, was Du willst! - Gott sagte Ich will dich *radjīm*, gesteinigt, machen! - Er sagte zu ihm Tu mit mir, was Du willst[12]".

Im 5. Kapitel von Hallājs *kitāb aṭ-ṭawāsīn* ist dieses Problem noch deutlicher ausgedrückt. Hier schreibt der arabische Mystiker ausdrücklich, daß es nur zwei wirkliche Einheitsbekenner auf der Welt gebe, Iblis und Muhammad Aber während der letztere der Schatzmeister der göttlichen Gnade ist, ist Iblis der Schatzmeister des göttlichen Zorns, während der Prophet aus sich selbst herausging, ist Iblis in sich selbst geblieben Und in diesem Kapitel wird Iblis der berühmte Vierzeiler in den Mund gelegt, der beginnt

Meine Rebellion bedeutet, Dich für heilig zu erklären

So läßt auch Iqbal seinen Satan beteuern

Glaub nicht, daß Gottes Existenz ich leugne!

Richt' deinen Blick nach innen, laß das Außen.
Sagt' ich 'Er ist nicht!', wär es reine Torheit -
Sagt man 'Es ist nicht', wenn man es gesehen?
Mein Ja sprach ich im Schleier eines Nein ...[13]

Hallāj sieht, daß Iblis stolz darauf ist, schon vor der Schöpfung des Menschen Gott durch Tausende von Jahren angebetet zu haben, und um seines Stolzes willen zieht er die ewige Trennung einer einzigen Niederwerfung vor einem anderen als Gott vor. Er trifft, wie Hallāj weiter berichtet, Moses und rühmt sich, daß er nicht nur immer seines göttlichen Geliebten gedenkt, sondern auch mit ihm zusammen von den Gläubigen genannt wird, so in Sūra 38/78 "und auf dir ist Mein Fluch", er ist, wie es ein späterer Mystiker der gleichen Schule ausdrückt, geradezu der Wächter auf dem Wege zu Gott, da der Fromme, bevor er die Formel "Im Namen Gottes des Barmherzigen des Erbarmers" rezitiert, zunächst sagt "Ich nehme meine Zuflucht bei Gott vor dem gesteinigten Satan"[14]

Wie andere Wesen das Ehrenkleid von Gottes Gnade stolz tragen, so trägt Iblis das Ehrenkleid von Gottes Fluch:

Von Dir verflucht zu sein, ist mir tausendmal lieber.
als mein Haupt von Dir abzuwenden zu irgendeinem anderen,

singt schon ʿAttār[15], der Dichter so vieler mystischer Epen, dessen Satansbild H. Ritter höchst eingehend analysiert hat. Von ʿAttār aus sind diese Gedanken auch in die indisch-islamische Mystik übertragen worden - Iblis wird das Musterbild der treuen Liebenden, der sich jeder Regung, auch der grausamsten, seines Geliebten unterwirft und ewige Trennung nach dem Willen des Geliebten der Vereinigung vorzieht[16] - ein Motiv, das generell jedem Leser orientalischer Poesie vertraut ist, das aber in Verbindung mit dem Satansmotiv selbst bei dem Sindhi-Dichter Schāh ʿAbdul Latīf (st. 1752) auftaucht[17] Iqbal muß das Motiv aus der Literatur gekannt haben, doch hat er es in seinem Werk unmittelbar aus Hallājs <u>kitāb</u>

at-tawāsīn übernommen aus diesem Grunde stellt er Satan auch in jene Sphäre, in der sich der liebende Häretiker Hallāj befindet.

Er sprach "Der Trennung Glut ist Lebens Urgrund,
Wie schön die Trunkenheit am Tag der Trennung!
'Vereinigung' kommt nicht auf meine Lippe;
Denn wünscht' ich sie, blieb' weder Er noch ich!"[18]

Damit wird Iblis ein Vertreter der von Iqbal immer wieder gepriesenen unerfüllten und unerfüllbaren Sehnsucht, für die es kein Ende gibt und die ihr höchstes Ziel schon in sich trägt

Die Mystiker haben jedoch, neben der stolzen Liebe des Satans, noch andere Erklärungen für seinen Ungehorsam gegenüber dem Befehl des Herrn gesucht obgleich er dem ausgesprochenen Befehl nicht gehorcht hat, war er doch dem inneren Willen Gottes gehorsam, welcher verbietet, daß irgend jemand arders als Gott angebetet und durch Niederfallen geehrt werden sollte Der arme Iblis war zwischen Wille und Befehl gestellt, wie es in dem Vers Hallājs heißt

Er warf ihn ins Wasser, die Hände auf dem Rücken gebunden,
Und sagte zu ihm Hüte dich, hüte dich, daß du nicht naß wirst![19]

Hallāj ist allerdings der Auffassung, daß der Befehl ewig sei, während der Wille Gottes und das Vorauswissen, ob gehorcht werden soll oder nicht, geschaffen ist, so daß Iblis eigentlich dem Befehl hätte gehorchen müssen. Aber dieses Problem führt schon weiter Wenn der persische Mystiker Abū Sa'id ibn Abī'l- hair (gest. 1049) im Zusammenhang mit dieser Frage meint, daß, obgleich Sünde ein Akt des Ungehorsams gegenüber dem göttlichen Befehl ist, sie doch nichtsdestoweniger durch den göttlichen Willen vorausbestimmt sei, so rührt er an das Problem der Prädestination und löst die Frage des Sündigens im Sinne des absoluten Determinismus[20]

Damit wird auch der Ungehorsam Satans als Prototyp jeder Sünde

und Überschreitung gesehen. Iqbal hat in einem Gedicht Taqdīr, "Vorausbestimmung", "Geschick", eine Diskussion zwischen Gott und Satan beschrieben, in welcher Satan ohne Reue behauptet

Mein Niederfallen war nicht von Dir gewollt!

worauf Gott antwortet:

Du hast deine eigene Freiheit als majbūrī (gezwungen sein) bezeichnet[21],

d. h. es ist satanische Kurzsichtigkeit, irgendeinen Entschluß, der ins Unglück führt, der göttlichen Vorherbestimmung und ihren unabänderlichen Gesetzen zuzuschreiben. Der Gedanke, daß Gott Iblis absichtlich irregeführt haben könnte, wird aus dem Koran abgeleitet (Sūra 7/15, 15/39), wonach Satan aus diesem Täuschungsakt Gottes das Recht ableitet, die Menschheit nun seinerseits irrezuführen. Satan wird, indem er seinen Fehler dem verborgenen Willen Gottes zuschreibt, zum Verfechter der starren Prädestinationslehre, um deren Ausmerzung sich die Modernisten, und nicht zuletzt Iqbal, so sehr bemüht haben. Iqbal selbst gibt an, er habe das Motiv des genannten Gedichtes von Ibn ʿArabī, dem großen islamischen Theosophen (gest. 1240), entlehnt, auch bei Ibn ʿArabīs späterem Schüler, ʿAbdulkarīm Jīlī (gest. 1417), finden sich ähnliche Gedanken.

Maulānā Rūmī, Iqbals Vorbild (gest. 1273), hat in seinem Mathnawī darauf hingewiesen, daß Satan die Niederwerfung nicht aus Liebe, sondern aus Neid unterlassen habe, und daß seine üble Natur durch diesen Akt des Ungehorsams ebenso enthüllt würde wie die Verdorbenheit und der üble Geruch des Dungs durch die Hitze der Sonne[22]. Sein Hochmut, der ihn sagen ließ "Ich bin besser als er", seine "Einäugigkeit" hinderte ihn an dem geforderten Akt der liebenden Demut, denn er erkannte nicht den göttlichen Glanz in Adam, dem Gott doch seinen eigenen Atem eingehaucht hatte, den er "nach seinem Bilde" geschaffen hatte. Er sah nur das Lehmbild, das ihn zu gering deuchte.

Ahnungsloser Lichtgeist nicht bin ich, der sich
Adam beugt,
Ist er ja aus Staub geformt, doch mein Wesen ist
die Glut![23]

singt der Iqbalsche Satan stolz. Freilich hat Iqbal, in seinen letzten Gedichten, gegen diese Anschauung des Satans protestiert:

Als man die Welt aus Nichtsein einst geschaffen,
War kalt ihr Herz und ohne Tatenflut.
Wo war da Feuer, als in meinem Herzen?
Geschaffen wurdest du aus meiner Glut![24]

redet der stolze Mensch nun den Satan an, der im Spätwerk des Dichters zum "Satan aus Staub" degradiert wird - so werden die Rollen vertauscht.

Der Gedanke, daß Satan Adam beneidet, ist auch den Kirchenvätern bekannt und bildet ein beliebtes Thema in der islamischen Theologie. Der Feuer-Erde-Kontrast führt aber noch in einen weiteren Zusammenhang: Satan, von einem falschen Vergleich ausgehend, schließt, daß er besser sei als der Mensch, da nach seiner Meinung Feuer besser ist als Erde. Dieses Motiv führt zurück zu den frühislamischen Diskussionen über die Frage, ob Erde (woraus die Kaʿba gebaut ist) besser sei oder Feuer, welches Element von den Bewunderern des persischen Feuerkultes in die Diskussion geworfen wurde[25]. Damit wird Satan der Erfinder der irreführenden Vergleichung von unvergleichbaren Objekten, zum Prototyp des irrenden Intellekts.

Gott hat Satan verdammt "bis zur Auferstehung" - was wird dann sein Los sein? Wird er seinen Engelsrang wiedererhalten, oder wird ewige Verdammnis folgen? Iqbals Iblīs fragt sich, mit einer Anspielung auf Sūra 39/53 "Verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit" (lā taqnaṭū), ob für ihn dieser koranische Befehl besser sei oder der Befehl, nicht auf Gnade zu hoffen, an ihr zu verzweifeln, da ja durch seine Hoffnungslosigkeit die Bewegung der Welt überhaupt erst möglich wird: was sollte

geschehen, wenn er aus dem Stand der Hoffnungslosigkeit gestoßen würde?[26]

Iqbal beschreibt Satan im Jāvīdnāme als traurigen alten Mann

Ein Alter, wenig lächelnd, wenig sprechend,
Dess' Auge wohl im Leib die Seele sieht;
Berauschter, Priester, Mönch und Philosoph,
Und handelnd wie der ernsteste Asket .[27]

Die Traurigkeit des gefallenen Engels wird oft in der islamischen Mystik erwähnt[28]; aber Iqbal mag sich auch an Nietzsche erinnert haben "Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich, es war der Geist der Schwere, durch ihn fallen alle Dinge!"[29] In einer großen Klage äußert dieser Iqbalsche Satan sein inniges Mißbehagen an dem Menschen, mit dem er ohne positives Resultat zu kämpfen hat, denn jeder gibt sofort seinen Versuchungen nach, und der arme Satan hat keine Freude mehr am rechten Kampf

Herrgott, Herr von Unrecht und von Recht
In des Menschen Nähe geht's mir schlecht
Zeigt er mir doch niemals Widerstand,
Der sein Auge schloß, sein Selbst nicht fand!

..

Beute, die sich selbst dem Jäger gibt -
O des Dieners, der Gehorsam liebt!
Rette mich vor solcher Beuteschar!
Denk, wie ich dir einst gehorsam war!
Meine hohe Seele fühlt sich hier
So erniedrigt - wehe, wehe mir![30]

Hier ist Satans Aspekt als Verführer deutlich herausgehoben, aber Verführer hat, in dieser Periode von Iqbals Schaffen, durchaus keine rein negative Bedeutung. Am besten ist die positive Rolle der Versuchung als Hilfsmittel für die Entwicklung des Menschen in den fünf großen Gedichten der Botschaft des Ostens hervorgehoben, die der Dichter als "Überwindung der

Natur" - zusammengefaßt hat[31]. Hier singt Iblis das Loblied seiner eigenen aktiven und aktivierenden Leidenschaft

> Dir entstammt der Sterne Form,
> doch der Sterne Kreisen mir,
> Ich bin Seele in der Welt,
> ich verborgnes Lebensblut
> Du hauchst Geist dem Leibe ein,
> ich errege dann den Geist,
> Wanderst du zur Stille hin -
> ich zu der Bewegung Flut

Für seinen Ungehorsam bestraft, versucht er nun Adam aus den friedvollen Wiesen des Paradieses hinauszulocken und ihm die Herrlichkeiten des Lebens zu zeigen, ihn die nie endende Sehnsucht zu lehren

> . .Paradiesesquell betäubt
> dir die Freude an der Tat,
> Schlage spiegelklaren Wein
> aus des Himmels blauer Wand!
> Aus Gedanken deines Herrn
> stammt das Gut und Böse nur -
> Lerne du der Tat Genuß,
> lenk den Schritt zu Strebens Strand
> Stehe auf! Ich zeige dir
> neue frische Länder weit!
> Tu das Weltsicht-Auge auf,
> eile hin zur Schau entbrannt!
> Noch hast du es nicht gelernt
> Sehnsucht stirbt durch Einigung -
> Was ist ew'ges Leben, sprich?
> Immer ungestillter Brand!

Deshalb kann Satan, in einem anderen Gedicht, stolz ausrufen

> Durch mein Wagnis (Nein zu sagen) erhielt diese Handvoll Staub das Streben nach Ausdruck,
> Meine Aktivitäten allein bilden Kette und Einschlag des

Kleides des Verstandes[32].

Und in seinen "Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam" hat Iqbal deutlich darauf hingewiesen (S. 82-88), daß der sogenannte Fall Adams keinen moralischen Fall bedeute, sondern den Übergang von einem unbewußten - man könnte sagen, prälogischen - Zustand zum Selbstbewußtsein, zum wahren Leben mit der Möglichkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und damit das Leben zu formen

In dem Zyklus "Die Überwindung der Natur" wird nun Adam gezeigt, wie er die neuen Möglichkeiten des Lebens genießt und am Ende, am Jüngsten Tag, vor Gottes Thron erscheint und bekennt, daß sein Leben ohne die satanische Versuchung viel ärmer gewesen wäre, ja, er rühmt sich, den Versucher selbst in seine Dienste genommen und damit das vollbracht zu haben, was Gott am Tage der Schöpfung vergeblich versucht hatte

Ich ging tief in die Erde,
ich stieg auch in die Himmel auf -
Die Sonne, das Atom auch,
sie sind in meinem Hexenbann.
Wohl trieb des Satans Zauber
mich weit vom rechten Pfade fort -
Sieh nicht auf meinen Irrtum
nimm mein Entschuldgen gnädig an!
Die Welt würd' nicht gezähmet,
wenn ich nicht seinen Zauber tränk',
Nur in des Flehens Schlinge
koketten Stolz man fangen kann!
So lockte der Verstand nun
in seine Schlinge die Natur
Jetzt wirft vorm Staub sich nieder
der glutgeschaffne Ahriman!

In dieser seiner Eigenschaft als Verführer und doch unumgänglich notwendiges Mittel für die Entwicklung der Menschheit kann man auf den Iqbalschen Satan in der Tat die Worte

Werblowskys aus seiner scharfsinnigen Studie über den Miltonschen Satan anwenden "Satan ist ein Übertreter und daher sündig, aber gleichzeitig repräsentiert er unsere Aspirationen zu neuen höheren Existensebenen, unseren menschlichen Kampf gegen ungleiche Kräfte[33]"

Adams erster Akt des Ungehorsams hat ihm bis dahin unbekannte Möglichkeiten geschenkt, seine Persönlichkeit zu entfalten, allerdings in einer Welt voller Sünden, und immer von den Gefahren der Übertretung und des Irrtums bedroht.

Aber Irrtum kann als eine Art von intellektuellem Übel beschrieben werden, das einen unabdingbar nötigen Faktor für den Aufbau der Erfahrung darstellt Nur durch den Kampf mit Satan wird der Mensch reifer und erreicht höhere Stufen des Seins In diesem Sinne mag man Iqbals Iblis auch mit dem Goetheschen Mephisto vergleichen, der ebenfalls das Element der Bewegung darstellt und "die Geschichte Adams farbig macht"[34].

> Drum geb ich gern ihm den Geseller bei,
> Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen

Von dieser Auffassung des Satans aus kann die Entwicklung auf zwei divergenten Linien erfolgen Satan kann als das radikal Üble aufgefaßt werden, das durch den ständigen Kampf des Frommen unterworfen werden muß, oder als der Geist der Intelligenz, der dem Menschen beim Prozeß der Individuation helfen kann, wobei man sich dem Standpunkt der modernen Psychologie - speziell C G Jungs nähert[35]

Beide Aspekte sind in Iqbals Satanologie vorhanden Die Tatsache, daß er Iblis gern als das aktive Prinzip im Leben zeigt und als die Macht, die für den Individuationsprozeß des Menschen vonnöten ist, führt ihn in die Nähe der zeitgenössischen Psychologie

"Wenn Luzifer-Iblis als der Geist verstanden wird der dumpfes Unbewußtsein und begrenzte Stumpfheit als Nicht-Leben verach-

tet, der der Seele hilft, die Mächte des Chaos zu überwinden, indem er sie zu höheren Bewußtseinsebenen führt, und der so der wahre Freund des Menschen wird, da er ihm keine Ruhe gibt und ihn über sich selbst hinauswachsen läßt"[36] - dann haben wir genau das Satansbild in vielen von Iqbals Gedichten speziell der mittleren Periode, nämlich die Macht, die den Menschen aus der inaktiven, unbewußten Süße des paradiesischen Lebens in die Gefahren der Individuation stößt. Man mag an W. Blakes geniale "Marriage of Heaven and Hell" denken, wo die großartige Formulierung zu finden ist, daß der Messias einen Himmel aus dem formte, was er aus dem Abgrund stahl - "jeder Zoll seelischen Territoriums, das vom Bewußtsein besetzt ist, ist vom Unbewußten erobert ..."[37]

Jedoch derselbe Iblis, der bei Iqbal - wie manchmal bei Milton - zum Geist der Individuation wird, kann von einem anderen Standpunkt aus auch mit dem Verstand in seinem negativen Aspekt identifiziert werden: der Kontrast von Intellekt und Liebe, d. h. göttlicher Liebe, Intuition, oder wie immer man die synthetische Kraft nennen mag, ist ein beliebtes Thema, und der Dichter zitiert in diesem Zusammenhang den Vers Rūmīs

> Von Satan Intellekt, von Adam Liebe,[38]

den er den persischen Mystiker in einem himmlischen Zwiegespräch mit Goethe rezitieren läßt:

> der las ihm, der uralter Weisheit kund,
> die Mär von Satans und des Weisen Bund[39].

Das passende Symbol für diesen Typ des Satans ist, wie die Psychologie gezeigt hat, die Schlange, die sich mit ihrem Kopf verteidigt. Iqbal hat diesen satanischen Intellekt besonders in der modernen westlichen Zivilisation manifestiert gesehen, und von hier aus beginnt sein Angriff auf Europa (das natürlich Amerika einschließt) als der Verkörperung des Satanischen im Gegensatz zum Orient als der Verkörperung der göttlichen Liebe.

Jedoch hat der Dichter die Wissenschaft einmal auch als Ausdruck der _tremendum_-Seite im Göttlichen erklärt, die Liebe als Ausdruck der _fascinans_-Seite schon ʿAbdulkarīm Jīlī hatte geschrieben. daß Satan, der hier mit dem Intellekt und der liebeleeren Wissenschaft identifiziert wird, die _tremendum_-Seite (_Jalāl_) Gottes sei; und man mag auch an Jacob Böhmes Ansicht über Satan als dem "Zornfeuer Gottes" denken - Iqbal hatte großes Interesse für den "mystischen Schuster aus Deutschland"[40].

Iblis spielt, in seinem Werk, jedoch nicht nur die Rolle des Lucifer in seinen verschiedenen Aspekten, sondern ist auch die Manifestation des Bösen an sich, das zu überwinden ist. So wird er - ganz im Gegensatz zu seiner eben erwähnten Rolle - der Vertreter der ungezügelten menschlichen Leidenschaften und Triebe (jene "finstere weibliche Welt", die Iqbal in seiner Dissertation als typisch manichäisch bezeichnet hatte) In dieser Eigenschaft kann Satan erzogen und gebändigt werden in dem Maße, wie der Mensch sich selbst erzieht. Es gibt eine prophetische Tradition, die Iqbal ebenso liebte wie Maulānā Rūmī die Gefährten fragten Muhammad, ob er nicht auch einen _schaiṭan_ besäße - im Altarabischen ist es ein Terminus für den inspirierenden Geist, wie ihn etwa die Dichter besaßen -, worauf der Prophet antwortete "_aslama schaiṭānī_, mein Satan ist Muslim geworden, und er befiehlt mir nur noch Gutes[41] "Das weist auf die Tatsache hin, daß auch negative Gefühle im Dienste Gottes nutzbar gemacht werden können, die niederen Instinkte und negativen Triebe, als deren Vertreter der _schaiṭān_ hier auftritt, sollen nicht unterdrückt oder beschnitten werden, sondern in Fähigkeiten verwandelt, die dem Menschen in seiner religiösen Entwicklung dienen können das wollte der Sufismus, wenn er die Adepten anwies, die _nafs_, die Triebseele, als Reittier auf dem geistigen Pfade zu benutzen. Und das ist es auch, worauf Rūmī hinweist

Wenn der böse Geist ein Liebender wird, gewinnt er

den Preis,
Er wird zu Gabriel, und seine satanische
Seite stirbt[42].

So kann der schaitān - nun theologisch auch auf den Iblis ausgedehnt - zum Diener des wahren Gläubigen werden, der ihn überwindet und sich nicht von ihm überwinden läßt eben um dieses Überwundenwerden bittet der Iqbalsche Iblis im Jāvīdnāme. Hatte nicht auch Nietzsche, dem Iqbal so manche Anregung verdankt, gesagt "Ich glaube nicht, daß der Teufel Zarathustra geholt hat - ich glaube eher, daß Zarathustra den Teufel geholt hat"-ein Gedanke, der auch in Valérys Mon Faust widerhallt.

Bei Valéry findet sich auch eine weitere Parallele zu dem Iqbalschen Satan und seiner Klage über die Schwachheit der Menschen "Séduire un inbécile, quel problème, celui qui n'a rien compris mes tentations[43]"

So klagt auch Iblis im Jāvīdnāme (wie in anderen Gedichten)

So enttäuscht bin ich von meinem Fang,
Lohn erbittend, führt zu Dir mein Gang·
Jemand, der mich leugnet, gib mir bitte,
Lenk zum Gottesmanne meine Schritte!
Einen, der mir meinen Hals ersticke,
Daß ich zittere vor seinem Blicke!
Der "Heb dich hinweg von mir!" mich schelte,
Dem ich nicht zwei rote Heller gelte . .[44]

Nicht nur schwärzt der Mensch das Buch seiner eigenen Taten dadurch, daß er sich dem Satan willig hingibt auch der Verführer leidet unter diesem Ungehorsam, weil jeder Mensch, der ihm gefolgt ist, am Jüngsten Tag gegen ihn Zeugnis ablegen wird

Erlöse du mich aus dem eignen Feuer,
O Menschenkind, lös meiner Taten Knoten!
Der du in meine Schlingen fielst, der du

Dem Satan auch erlaubst, zu rebellieren -
Leb in der Welt mit wahrem Mannesstreben,
Mein Schmerzgenoß! Sollst ferne von mir leben!
Geh ungerührt an meinem Sang vorüber,
Damit mein Schuldbuch nicht noch dunkler wird![45]

In einem anderen Kontext hat Iqbal darum sogar den Satan als den angeredet, der unsere Sünden auf sich genommen hat[46], und gleichzeitig schlägt er dem Satan vor, mit ihm zusammen ein Paradies diesseits des Himmels zu errichten[47]: der gezähmte Iblis soll zur Verbesserung dieser alten Welt beitragen.

Die Nachgiebigkeit des Menschen gegenüber dem Versucher hat Iqbal dazu geführt, noch eine andere Facette des Satansbildes herauszuarbeiten: er liebt es, seinen Iblis als Advokaten von Dichtung und Mystik zu lassen, der es versteht, die Muslime in den süßen Schlummer der Nachlässigkeit zu lullen und ihre Augen gegenüber den Erfordernissen des täglichen Lebens zu schließen. Schon die frühislamische Überlieferung hat Musik und erotische Poesie als teuflisch empfunden, nafth asch-schaiṭān, "vom Satan Ausgespucktes", ist eine auf den Propheten selbst zurückgeführte Benennung der erotischen Poesie[48]. Iqbal erweitert diesen Begriff auf die Musik, wie sie bei den Versammlungen der Mystiker üblich war, und auf die gesamte monistische Mystik. Es sind, seiner Meinung nach, satanische Kräfte, die den Muslimen suggeriert haben, den verführerischen Versen von Dichtern wie Hafiz und ʿIrāqī, die in schmelzenden Weisen vorgesungen werden, zu lauschen, statt sich an die erhabenen Worte des Korans zu halten. Satan ist es, der im Namen der monistischen Mystik einen ständigen Kampf gegen die prophetische Religiosität führt. In dem Treffen von Zarathustra und Ahriman in der Mondsphäre des Jāvīdnāme ist dem Dichter eine großartige Charakterisierung des Kampfes zwischen dem aktiven prophetischen Geist und der Neigung zur Weltflucht, Askese und reinen Geistigkeit in gewisser mystischen Strömungen gelungen[49]. Satan, als Advokat der antisozialer Mystik,

versucht, den Propheten von seiner gemeinschaftsbildenden Arbeit abzulenken und zu einem Leben der Einsamkeit und der Beschauung zu verführen Es ist eine Szene, die zum typischen Lebenslauf der Religionsstifter gehört man denke an Buddha und Maia, an Jesu Versuchung, und falls Iqbal die Szene nicht aus der Überlieferung des Vendidad übernommen hat, was mir zweifelhaft erscheint, so paßt sie doch ausgezeichnet in das Schema des Prophetenlebens Gleichzeitig deutet sie auf die in der islamischen Theologie oft diskutierte Frage, ob der Heilige dem Propheten überlegen sein könne, hin (die selbstverständlich von der Orthodoxie, aber auch von den meisten Mystikern, negativ beantwortet wird)

Iqbal bleibt bei der Darstellung des prophetischen Kampfes mit den verführerischen Mächten dem zarathustrischen und auch dem semitischen prophetischen Begriff treu, demzufolge die Materie und die Welt an sich nicht schlecht sind, sondern im Gegenteil durch den im Einklang mit Gottes Willen handelnden Propheten umgeformt und zur Verkörperung des Gottesreiches gemacht werden sollen - im Gegensatz zu den gnostisch-manichäischen Systemen mit ihrer Verdammung der Materie

Der satanische Kampf gegen die Ideale der prophetischen Frömmigkeit ist es auch, was Iqbal mit der Szene im Venushimmel des gleichen Werkes beabsichtigt hier treffen sich die abgedankten alten Götter (eine deutliche Erinnerung an Miltons "Paradise Lost", sogar die Namen sind teilweise gleich) und Baal preist in einem Jubelgesang die Europäer, welche die alten Götzen dank ihrer archäologischen Forschungen wieder ins Leben gerufen haben, und die nun wieder die vorprophetischen Ideale von Rassenstolz, Nationalismus, Klassenhaß in der Welt zu verbreiten suchen und damit die Gemeinde des Propheten zerstören wollen.

Hoch leb' der Franke, der den Osten kennt,
Der endlich uns aus unsern Särgen zieht!
Ihr alten Götter, Zeit ist's, es ist Zeit!

> Die Welt wird wieder reich an Freudentagen,
> Der Glaube ist von "Rasse", "Reich" zerschlagen.
> Was braucht man an Muhammads Licht noch denken?
> Viel Abū Lahabs es zu löschen wagen![50]

Für Iqbal sind alle die genannten modernen europäischen Konzepte nichts anderes als Götzenbilder, vor denen sich die moderne Welt niederwirft, statt auf die Mahnung zur Anbetung des einen Gottes zu hören - politischer Nationalismus ist, für ihn, ebenso Baalsdienst wie Kommunismus oder Rassenwahn.

Mit diesem Loblied auf die durch den Islam überwundenen, von den Europäern wieder eingeführten und von den orientalischen Völkern allzugern angebeteten Götzen wird Baal schon ein Vorläufer des Satans, wie er sich in Iqbals letzter Lebensperiode darstellt: des Repräsentanten der westlichen Zivilisation, des liebelosen Intellektualismus, des grausamen Nationalismus, kurz, alles dessen, was der muslimische Denker in Europa mißbilligte. Sehr charakteristisch für diese Haltung des Dichters ist es, daß er im <u>Jāvīdnāme</u> auf den himmlischen friedvollen Gebieten des Mars, die niemals von satanischen Mächten heimgesucht worden sind, eine europäische Dame einführt, eine teuflische Kraft, welche die unschuldigen Einwohner dieses Planeten mit dem Gift des europäischen Feminismus verderben will und sie ein Leben des Hasses gegen den Mann, gegen Mutterschaft lehrt:

> bis endlich dieses Teufelswesen stirbt,
> der Mann! So wie diluviale Tiere[51]

Das sind die Früchte atheistischer Erziehung, die in der Vermännlichung der Frau gipfeln und sie, die Bewahrerin der Liebe, zum Sprachrohr des satanischen Intellekts machen. Auch die Gestalt der Miß Ifrangīn, der lieblosen Verkörperung Europas in dem gleichen Werk, gehört hierher: sie verhöhnt den im Eise schmachtenden Judas Ischarioth, weil er Jesus verraten hat, er aber antwortet ihr:

> Es weiß der Mann, der edle und gerechte,

Daß dein Verbrechen schwerer ist als meines
Durch Jesu Hauch kehrt in den Leib die Seele,
Durch dich ward dieser Leib der Seele Grab.
Nur Jesu Menschheit traf, was ich getan -
Ihr tut dasselbe seiner Gottheit an! ..[52]

Je länger je mehr kommt Iqbal zu der Überzeugung - die sich aus der besonderen Lage Indiens und der indischen Muslime in den dreißiger Jahren erklären läßt -, daß die Teufel dieses Jahrhunderts sich in den europäischen Politikern verkörpern schon in seiner Cambridger Studentenzeit hatte er die Politiker die Propheten Satans genannt Es klingt, als ob mittelalterliche christliche Polemik gegen Muhammad als den Antichrist hier ihr spätes Echo gefunden habe ...

In dem "Parlament des Iblis", geschrieben 1936, aber erst posthum veröffentlicht[53], wird der politische Teufel gezeigt, wie entzückt er ist, die Kraftlosigkeit und Schwäche der Muslime zu sehen, die aller Aktivität bar sind und sich selbst in theologischen Haarspaltereien und mystischen Opiumträumen verlieren, in einer "Niederwerfung ohne Wiederaufrichtung", wie er mit einem dem Gebetsritus entnommenen Bild sagt, und die den heiligen Krieg verwerfen - das letztere ist ein versteckter Hieb gegen die Sekte der Qadianis, die den heiligen Krieg ablehnten, und gegen die Iqbal sich gelegentlich sehr scharf gewandt hat[54].

Ein ganz ähnliches Bild wird in dem "Befehl des Iblis an seine politischen Kinder" gezeichnet, wo den Unterteufeln befohlen wird, den Geist Muhammads aus seiner Gemeinde hinwegzutragen[55]. Ja, die Politiker sind Teufel aus Staub, jedoch viel gefährlicher und abscheulicher als der stolze feurige Satan von ehedem

Die Sünde selbst wird kalt und unerfreulich,
Sobald dein Satan nur aus Staub geformt ist.
...
Werd' nicht den Teufeln dieser Zeit zur Beute,

Da sich ihr Blick nur auf die Niedern richtet
Für Edle ist doch jener Satan besser,
Der Gott geschaut hat und vollkommen Maß hat[56]

So schreibt Iqbal in seinen letzten Vierzeilern, und klagt in bitteren Worten über unser Jahrhundert, in dem der Nacht Satans ein Tag anbricht[57], in dem die Saat, die einst der erste Botschafter des irdischen Satans, Macchiavelli, gesät hat, aufgeht und alles überwuchert[58]

Selbst aus dieser kurzen Zusammenfassung dürfte es klar sein, daß man den Iblis in Iqbals Werk nicht einfach als Intellekt, Materialist, Determinist, als den Gegner Adams als des Trägers intuitiver Weisheit und Vertreters der Willensfreiheit bezeichnen darf. Seine Gestalt ist aus den verschiedensten Fäden zusammengewebt die Lehren islamischer Theologen und Mystiker, klassischer und moderner europäischer Dichter und Denker von Milton und Böhme bis zu Goethe und Nietzsche sind in seiner Person gemischt mit der herben Kritik Iqbals an der westlichen Zivilisation, für die der satanische, lieblose Intellekt das geeignete Symbol darzustellen schien. Man muß jedoch daran festhalten, daß Iblis niemals das absolut Böse ist, sondern, getreu der jüdischen und islamischen Tradition, ein Feind nicht Gottes, sondern seiner Kreatur bleibt, ein Gegner des Menschen sei es als das dunkle weibliche Element des Chaos, das besiegt und gezähmt werden muß, um dem Menschen zu dienen, sei es das lichte maskuline Element des luziferischen Intellektes, das für die Individuation des Menschen notwendig ist, aber, verselbständigt, zu einer Hypertrophie des Intellektes führt, die der Liebe (im weitesten Sinne gefaßt) keinen Raum mehr läßt, sei es als der Verführer zu nutzlosen Träumen, fruchtloser mystischer Abgeschlossenheit und unsozialer Weltflucht, oder als Beschützer und Verteidiger einer Zivilisation, der leer ist von göttlicher Liebe in all diesen Aspekten ist Satan immer ein notwendiger Partner des vollkommenen Menschen, der seine höchste Verkörperung im Propheten findet

1 The Muslim World 1960/147 zu A Schimmel Muhammad Iqbal, Buch der Ewigkeit, Max Hueber Verlag, München 1957.

2 Bāl-i Jibrīl, S. 194 (Urdu)

3 Sūra 2/32, 7/10, 15/31 f , 17/63, 18/48, 20/115, 33/74. Baidāwī, zu Sūra 2/32, glaubt, hinsichtlich seiner Taten gehöre er vielleicht zu den Jinn, hinsichtlich seiner Art jedoch zu den Engeln

4 E Haq Muslim Bengali Literature, Karachi 1957, S. 119.

5 Vgl Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941, s v Iblīs, shaiṭān, djinn. Für eine moderne Interpretation s das in der arabischen Welt stark umstrittene Buch Ma'sāt Iblīs von Sādiq al-ʿAzm.

6 H. Ritter Das Meer der Seele, Leiden 1955, 536 ff , über die Satanologie ʿAttars und der frühen Mystiker.

7 J van Ess Die Gedankenwelt des Hāriṯ al-Muḥāsibī, Bonn 1961, S 57

8 B. A. Dar The Idea of Satan in Iqbal and Milton, Iqbal I, 1 Lahore 1952, Taj Muhammad Khayal Iqbal's Conception of Satan, Iqbal II, 1 Lahore 1953, A Bausani Satana nell' opera filosofico-Poetica di Muhammad Iqbal, Riv. degli Studi Orientali XXX 1957, - Die Bibliography von Abdul Ghani and Khwaja Nur Ilahi, Lahore s d (1955) erwähnt (S. 9) einen Artikel von Khwaja Abdul Hamid Appreciation of the Qur'anic Concept of Iblis as interpreted by Iqbal. S auch M Ashraf, Thus conferred Satan, Lahore s. d. ca. 1974.

9 Bausani, S. 101 (Anm 8)

10 Buch der Ewigkeit, S. 116

11 Ritter, a. a. O , 538 (Anm. 6).

12 In kitāb aṭ ṭawāsīn, ed. L. Massignon, Paris 1913, vgl. auch R A Nicholson The Idea of Personality in Sufism, Cambridge 1923, S 32.

13 Buch der Ewigkeit, S. 119.

14 Ahmad Ghazzālī, zitiert von Ibn al-Jauzī, in L. Massignon. Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la Mystique en Pays d'Islam, Paris 1929, S. 96.

15 ʿAttār, Ilāhīnāme 3, 4, vgl. Ritter, a. a. O. (Anm. 6), S. 544 ff.

16 a. a. O , das gesamte Kapitel 27/15 = S. 536-55o

17 Shāh jō risālō, ed. K B Advani, Bombay 1958, Sur Yaman Kalyan V 79; s. A Schimmel, Pain and Grace, Leiden 1976, S. 21o.

18 Buch der Ewigkeit, S 12o.

19 L. Massignon Le Dīwān d'al-Ḥallāj, Essai de Reconstitution .. Journal Asiatique Janv -Mars 1931, S 122 (ʿAin ul-Qudāt Hamadhānī zugeschrieben, zitiert von Ibn Khallikān, Vafāyat, ed de Slane I, 227, und wieder aufgenommen in der persischen und Sindhi-Lyrik), vgl A Schimmel The martyr-mystic Hallaj in Sindhi folk-poetry, NUMEN IX, 1962. Das "Täuschungsmanöver" Gottes soll Iblīs sogar seinen Namen gegeben haben, von iltabasa ʿalaihi "seine Sache wurde unklar", so Jīlī, vgl. Ritter, a. a. O , 539.

2o Vgl Nicholson, a. a O , S. 33,26 Zu ihm s Fritz Meier, Abu Saʿīd-i Abu L-Ḥair, Leiden 1977

21 Zarb-i Kalīm, S 42 f , 27 (Urdu).

22 Mathnawī I 2624, IV 1616

23 Botschaft des Ostens, deutsch von A Schimmel, Wiesbaden 1963, S. 36

24 Armaghān-i Ḥijāz, S. 177.

25 Mathnawī I, 429, 3216, vgl. Bausani, a a. O , S 92-95. Dieser Gedanke findet sich auch in der Satanologie des orthodoxen Theologen ad-Diyarbakrī (st 1564), dessen Taʾrikh ul-Khamīs eine gute Zusammenfassung von Satans-Mythen enthält.

26 Bāl-i Jibrīl 193, ʿAin ul-Qudāt (st. 1231) ist dagegen der Meinung, daß Satan den hohen Rang der Hoffnung innehabe, Ritter, l c 54o.

27 Buch der Ewigkeit, S 118

28 Ritter, a. a. O., S. 545

29 Also sprach Zarathustra Vom Lesen und Schreiben.

3o Buch der Ewigkeit, S 12o.

31 Botschaft des Ostens, S. 36 f.

32 Bāl-i Jibrīl, S. 193

33 R. J. Z. Werblowsky Lucifer and Prometheus. A Study of Milton's Satan, London 1952, S. XIX

34 Bāl-i Jibrīl 194.

35 R. Pannwitz Der Aufbau der Natur, Stuttgart 1961, S 264 f.

36 R. Pannwitz, a. a. O., 265.

37 Werblowsky, a. a. O., P. 1o9, vgl. Bausani, a. a. O., S.86

38 Mathnawī IV 14o2

39 Botschaft des Ostens, S. 97.

4o Pfleiderer Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 1893, S 32.

41 Vgl Mathnawī IV 94, V. 575

42 a. a. O., VI 3648.

43 Vgl. zum Valéry-Problem F. W. Müller Studien zu Aufbau und Thematik von Paul Valéry's Mon Faust (Die Neueren Sprachen 1954, Heft 6).

44 Buch der Ewigkeit, S. 121

45 a. a. O., S 119

46 Armaghān-i Ḥijāz, S 179.

47 a. a. O., S 177

48 Ritter L'orthodoxie a-t-elle une part dans la décadence (Symposium International d'histoire de la civilisation musulmane), Paris 1957, P. 173.

49 Buch der Ewigkeit, S 51 ff. Vgl. Iqbal's rumūz-i bēkhūdī, S 98, "Satan ist fern von der Gemeinde"

5o Buch der Ewigkeit, S. 84. Abū Lahab, der "Vater der Flamme" ist der unversöhnlichste Gegner des Propheten Muhammad, verflucht in Sūra 111

51 Buch der Ewigkeit, S. 1oo ff.

52 a. a. O., S. 54.

53 Armaghān-i Ḥijāz, S 213.

54 Zum ganzen Problem vgl. A. Schimmel Gabriel's Wing, Leiden

1963, S. 169 ff

55 <u>Zarb-i Kalīm</u>, S 148.

56 <u>Armaghān-i Ḥijāz</u>, S. 183, 182

57 a. a. O., S. 135

58 <u>Rumūz-i bēkhūdī</u> 134.

Annemarie Schimmel

The Figure of Satan in the Work of Muhammad Iqbal

Summary

One of the most fascinating figures in the work of Iqbal is Satan, Iblis, who boasts, in a poem of the Bāl-i Jibrīl, that he is 'a thorn pricking God's heart' Satan has always played a prominent role in the Islamic tradition, as the Koran attests he has refused to bow down before Adam, and therefore was cursed by God. On the other hand we find mystical speculations, originating probably with Hallāj, where Iblis becomes the great lover who does not want to share his eternal love of God and his complete surrender to His will with anyone else, echoes of this attitude can be found in the poetry of Sanā-ī and the sayings of Ahmad Ghazzālī (d. 1126), and have then reached the Subcontinent where mystical poets like Sarmad (executed 1661) and even Shah 'Abdul Latif Bhitai (d. 1752) speak of 'āshiq 'Azāzīl, 'Satan is the lover'.

In Iqbal's work the various strands of the Christian and islamic attitude toward Satan are woven together into an highly interesting fabric. A Bausani, who has devoted a fine Italian article to this problem, discerns five different aspects of Iqbal's Satan: the prometheian side, which Iqbal may have taken over from Milton, the judaeo-islamic aspect according to which Satan is and remains a creature and instrument of God; the gnostic christian ideas, orginating in Iran, that Satan is an independent power in the world, the idea common in some mystical trends that Satan is the expression of the jalāl side of God, and eventually the aspect of Satan as a pragmatic politician.

Iqbal's interest in Satan is visible already in his thesis, but the most important source is the Jāvīdnāme He represents him there as the pure monotheist who spoke his Yes to

God's unity in the veil of a No These ideas go clearly back to Hallāj and his famous commentator, Rūzbihān Baqlī (d. 1209) Iblis is shown here as the lover who does not want union, but rather prefers the burning of separation because only by longing he remains active He is the poor creature that had been caught between God's order and His will How should he know that God can order something which He, basically, does not will, or vice versa? But here, a danger of this Satanic position becomes also clear he is short-sighted, and ascribes his own misfortune to the working of predestination, taqdīr Thus, he can be seen as a forerunner of those who ascribe their own evil deed to God's destiny and try to get rid of their spiritual responsibility. It is in the same line that Iblis appears as the model of envy - he, having served God for thousands of years as the most perfect ascetic, envied Adam who was given a higher rank by being invested as the khalīfa, the viceregent, of God And since he saw himself as being better than Adam, maintaining the priority of his element, fire, over the clay out of which Adam had been created, he is also the representative of one-eyed qiyās, analogy, unable to see the divine spark in the form of clay and water.

Iqbal's Iblis appears sad when he is emerging from his dark clouds (Jāvīdnāme) This, again, is a trend well known to the Islamic mystical tradition, but has also been mentioned by Nietzsche who sees in Satan 'the spirit of heaviness through whom everything is bound to fall' In the Jāvīdnāme, Iblis complains that man too willingly lends his ear to his insinuations It would rather be man's duty to struggle with him, to try to overcome him Thus, Satan becomes an active and activating power, and is required for the development of the world and of man It is he who leads Adam out of sweet prelogic gardens of paradise into true life That is perfectly lucidly expressed in Iqbal's poem Taskhīr-i fitrat in the Payām-i Mashriq. About this picture of Satan one may well say, as it has been said about Milton's Lucifer, that he is

a trespasser, hence a sinner, but he represents our aspirations toward higher levels of existence As Goethe put it he is the manifestation of error, an error which is necessary for man's spiritual maturing From this angle, the image of Satan can develop into two different directions either he becomes the radically evil power, or the representative of that intelligence which helps man to overcome the powers of chaos, and thus assists him in his highest goal, that of individuation Iblis' role as representative of intelligence is again twofold it may be the power that clears up the chaos of man's lower instincts step by step, thus leading him upward, or the power of loveless intellect which defend itself by its head, and is therefore represented by the serpent.

But if Satan is, on the one hand, the dangerous yet necessary intelligence, he is, on the other hand, also a representative of chaos, of the unbridled instincts which to overcome man is called It is this aspect of Iblis which was most familiar to the Muslim mystics who relied upon the Prophet's word aslama shaitānī, 'My Satan has surrendered to me', or 'has become a Muslim' That means, that he had tamed his lower instincts in such a way that they became useful instruments in the struggle of life Satan, touched by the power of the Perfect Man, and by the power of love, can become a helper for man That is why Iblis in the Jāvīdnāme and in Taskhīr-i Fitrat asks man to overcome him, as in the works of Nietzsche and Valéry, he wants to be a victim of the Perfect Man, before whom he will perform the prostration which he did not perform before the immature young Adam. As the power that tries to seduce man, Iblis becomes for Iqbal the advocate of lovely mystical dreams and opium-like poetry the scene in the Jāvīdnāme where he tries to hinder Zoroaster to go out and preach is indicative of this aspect of his role. He is the advocate of Weltflucht, of seclusion, and thus the mouthpiece for Iqbal's criticism of decadent Sufism and decadent Sufi literature Again, he appears in the Sphere of Venus

as the happy leader of the old deities who have been dug out of their tombs by the European archeologists, and who represent the worship of Baal in all its aspects, thus threatening the Muslims in their firm belief in One God.

The fact that Iqbal sees the European archeologists responsible for the revival of Satanic powers in the Middle East leads to the final aspect of his satanology the political Satan. He manifests himself in the various types of Europeans, be they men or women, and is perhaps depicted best in the figure of the would-be prophetess in the Sphere of Mars in the Jāvīdnāme, who embodies the loveless attitude of European women, and in Miss Ifrangin who talks to Judas Ischarioth and is blamed by him for selling every day the spirit of Christ Iqbal had called the politicians of our ages 'Satan's prophets' when he was still a student at Cambridge, and these ideas are taken up once more in his last poetical works, where we find the Parliament of Iblis and many other poems against those Satanic powers who want to seduce the Muslim peoples by various means in order to establish their own power

One cannot see Iblis in Iqbal's poetry simply as intellect, as materialist, as determinist, as Adam's adversary His figure is woven together from many strands, taken from the books of Islamic mystics and European thinkers and poets (Jacob Boehme, Goethe, Milton, Nietzsche), and, eventually, Satan became the fitting symbol of Iqbal's criticism of the Western loveless world. But one should remember that faithful to the Islamic, and also judaeo-christian tradition, Iblis is never absolute evil, he is not God's enemy but rather the enemy of man, the power with whom man has to struggle in order to grow. It does not make much difference whether we understand this power as the dark feminine element of chaos which has to be tamed in order to serve man, or as the lucid masculine element of luciferian intellect,

which is necessary for man's individuation, although it can grow into a hypertrophy of intellect once it is separated from love and becomes an independent force, we may also understand this power as the seducer into useless dreaming, mystical introspection, unsocial attitude, or as the protector of a civilisation that is devoid of Divine love In each of these aspects Iblis is a necessary companion of man who is called to overcome him and thus develops into the Perfect Man, whose model is the Prophet Muhammad

Munir D Ahmed

Iqbal als politischer Denker

Iqbal betrat die literarische Bühne Indiens um die Jahrhundertwende als ein glühender Nationalist, der die Einheit des indischen Volkes besang und für ein neues Nationalbewußtsein aller Inder unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu Volksstämmen, Rassen und Religionen eintrat In einem Gedicht aus dieser Zeit kündigt er die Errichtung eines neuen Tempels der Brüderlichkeit an, in dem die Liebe das Handeln der Menschen bestimmt und das Bildnis Indiens angebetet werden wird. Er dichtete eine Hymne auf Indien, die jahrzehntelang in zahlreichen urdusprachigen Schulen des Landes an Stelle des Frühgebets tagtäglich gesungen und von Hindus und Muslimen gleichermaßen als Ausdruck der Einheit aller Inder gewertet wurde

Diese Phase war allerdings relativ kurz und steht im Widerspruch zu seiner späteren Ansicht über den Nationalismus In einem Gedicht nennt er ihn verächtlich "den höchsten Gott", den die moderne Zivilisation hervorgebracht hat, der der Menschheit nur schaden könne. An anderer Stelle nennt er den Grund seiner Ablehnung des Nationalismus "Ich lehne ihn ab, weil ich darin Keime des atheistischen Materialismus erblicke, den ich als die größte Gefahr für den modernen Menschen betrachte".

Während seines Aufenthalts in Europa (1905-1908) stellte er fest, daß die negativen Auswirkungen des übersteigerten Nationalismus viele nachdenklich gemacht hatte. Noch mehr aber erschreckte ihn der immer stärker werdende Nationalismus unter den Muslimvölkern des Vorderen Orients, wodurch die brüchige aber immerhin faktische Einheit der Muslime im Vorderen Orient, wie sie sich im Osmanischen Reich manifestierte,

zu zersplittern drohte. Dabei begann Iqbal sich für den Pan-Islamismus[1] zu interessieren. Darin sah er eine Antwort auf den immer stärker werdenden Kolonialismus Europas, den es einzudämmen galt. Je mehr ihn das Schicksal der Muslime auf dem Balkan beschäftigte, desto mehr entfernte er sich auf der heimatlichen Front von dem Gedanken einer einheitlichen indischen Nation.

Ihm lag das Wohl der "Umma" (die Gesamtheit der muslimischen Gemeinde) am Herzen, deren Zusammenhalt einerseits durch das Vordringen des Nationalismus, andererseits durch die Gefahr von Außen bedroht war. Er sah die islamische Welt als eine Einheit an, die durch den Bestand eines muslimischen Staates, oder durch seine Zerschlagung zwar Schaden nimmt, deshalb aber nicht um ihr Fortbestehen zu fürchten braucht. Der Islam will eine über die nationalen Grenzen hinausreichende Einheit schaffen, deren Grundlage weder die Zugehörigkeit zu einer Rasse, noch zu einer Sprachgemeinschaft oder zu einem Land bildet. Dieser Gedanke liegt auch dem Pan-Islamismus zu Grunde, allerdings mit einer Einschränkung: der letztere will eine Gemeinschaft der Gläubigen schaffen, die allein durch ihr Bekenntnis zum Islam zustandekommt. Dadurch werden zwar einige wesentliche Merkmale der Nationenbildung im modernen Verständnis gesprengt, es wird aber letzten Endes doch noch eine begrenzte überstaatliche Einheit - man könnte sagen eine Nation der Muslime geschaffen.

Daß dies dem Anspruch der Universalität, den der Islam eigentlich erhebt, gewissermaßen widerspricht, läßt Iqbal nicht gelten. Seiner Meinung nach verkündete der Islam zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit die Botschaft, daß die Religion weder an Nationen und Völker gebunden sei, noch eine individuelle oder persönliche Angelegenheit darstelle. Sie richte ihre Botschaft an die ganze Menschheit und wolle sie trotz der vorhandenen natürlichen Unterschiede vereinen. Dadurch entsteht allerdings auch eine fast unüberbrückbare Teilung. Die Menschheit teilt sich danach in ein monotheistisches

und ein polytheistisches Lager Entsprechend der islamischen Tradition zählt Iqbal die Atheisten zu den Polytheisten Ganz im Gegensatz zu der erwarteten Schlußfolgerung, daß die Anhänger aller monotheistischen Religionen eine Einheit bilden, konkretisiert Iqbal diese zwei Lager als a) die Gemeinschaft der Muslime in der ganzen Welt und b) die Nation der Nicht-Muslime. Damit knüpft er an das im frühen Islam entstandene Weltbild an, wonach die Welt zweigeteilt ist Die von den Muslimen beherrschten und verwalteten Gebiete bezeichnete man als Dār as-Salām (das Gebiet des Friedens), wogegen diejenigen Gebiete, die außerhalb ihres Territoriums lagen Dār al-Harb (das Gebiet des Krieges) genannt wurden.[2)]

Dieses Weltbild mag Außenstehenden egozentrisch erscheinen, seine außerordentliche Wirkung auf die Muslime darf aber nicht übersehen werden. Insbesondere verschärfte die Vorstellung, einer großen und mächtigen Gemeinschaft anzugehören, bei den indischen Muslimen, die seit jeher numerisch eine Minderheit darstellten, ein Sicherheitsgefühl. Im Kontext der weltweiten Unterlegenheit der Muslime gegenüber den Kolonialmächten bedeutete die Parole des Pan-Islamismus ein Programm und den Aufruf, die eigenen Reihen zu schließen

Der Ruf nach der Einheit des Weltislam ist eine Maximalforderung, auf deren Verwirklichung die "Umma" schon lange wartet und voraussichtlich noch lange warten wird Iqbal besitzt trotz seines Hangs zur Romantik die bemerkenswerte Eigenschaft, die Grenzen zwischen Idealvorstellungen und Machbarem zu erkennen So gelangte er in späteren Jahren zur Erkenntnis, daß die Verwirklichung der Einheit des Weltislam nur dann gewährleistet ist, wenn man die nationalen und staatlichen Gegebenheiten miteinbezieht Er stellt sich demnach wohl einen Staatenbund der islamischen Vaterländer vor, die bei Wahrung ihrer Identität der Gemeinschaft beitreten können

Der Untergang des Osmanischen Reiches ist auch in der Geschichte des Islam auf dem indischen Subkontinent ein Wendepunkt. Die Abschaffung des Kalifats durch das türkische Natio-

nalparlament wurde von den indischen Muslimen mit Bestürzung zur Kenntnis genommen. Damit wurden nach ihrer Meinung alle Hoffnungen auf die Wiederherstellung einer Großmacht des Islam zerstört. Anfänglich gehörte Iqbal auch zu denen, die dieses 'Unglück' aufs Schmerzlichste empfanden, wie dies seine Teilnahme an der "Khilafat-Bewegung"[3] beweist Die spätere Entwicklung zeigte, daß sein Eintreten für die Beibehaltung des Kalifats ebenso "reaktionär" war, wie das Festhalten vieler an einer imaginären Einheit Indiens.

Iqbal erkannte als einer der ersten Muslimführer Indiens, daß eine Koexistenz zwischen der muslimischen Minderheit und der Hindumehrheit wegen der konträren Ausrichtung beider Religionsgemeinschaften nicht möglich war Dies wurde nicht zuletzt durch die Veröffentlichung des "Nehru-Reports"[4], der den Lebensraum der Muslime in einem künftigen freien Indien weitgehend einschränken wollte, deutlich zum Ausdruck gebracht. Die Muslime zeigten sich betroffen, gar zurückgestoßen Vielen wurde bewußt, wie eng die Grenzen einer Zusammenarbeit zwischen beiden Religionsgemeinschaften gezogen waren. Einige hielten die Verabschiedung des "Nehru-Reports" eher für einen Betriebsunfall, dessen Schaden in Grenzen gehalten werden könne Sie hofften immer noch, daß am Ende die Vernunft siegen und der "Indian National Congress"[5] sich mit der All-India Muslim League"[6] zu einem Kompromiß zusammenraufen würde Iqbal war seinen Weggenossen weit voraus. Er erkannte frühzeitig die Sinnlosigkeit aller Bemühungen seitens der Muslime, die Kongress-Partei dazu zu bewegen, Garantien für die gerechte Behandlung der muslimischen Minderheit im freien Indien zu geben.

Während der Jahresversammlung der "All-India Muslim League" von 1930 in Allahabad, die unter Iqbals Präsidentschaft stattfand, schlug er die Gründung eines separaten Staates der Muslime im Nordwesten Indiens vor. Diese Rede, die heute als die Genesis der Pakistan-Idee bezeichnet wird, fand merkwürdigerweise fast kein Echo unter den Delegierten. Niemand stand sich

bereit, die Vision des Dichters durch die Formulierung einer Resolution zu unterstützen. Die "All-India Muslim League" brauchte genau zehn Jahre, bevor sie sich 1940, also fast zwei Jahre nach Iqbals Tod, dazu durchrang, die Forderung nach der Teilung Indiens und zur Gründung eines separaten Staates der Muslime zu verabschieden

Die Verwirklichung dieser Forderung schien selbst dem späteren Staatsgründer Pakistans, Muhammad Ali Jinnah, noch im Jahre 1946 sehr zweifelhaft Jinnah hatte sich der Argumentation von Iqbal nur zögernd angeschlossen, denn sein Lebenswerk bestand darin, als Vermittler zwischen Muslimen und Hindus zu wirken. Er, den man jahrzehntelang als einen Mann des Ausgleiches und der Versöhnung zwischen beiden Religionsgemeinschaften gekannt hatte, legte im Jahre 1938 die Zwei-Nationen-Theorie[7)] vor, die gewissermaßen als Rationale für die Teilung Indiens dienen sollte. In Wirklichkeit waren die Grundlagen für diese Theorie von Iqbal geliefert worden.

Iqbal war es auch, der für die Muslime sehr überzeugend darlegte, daß der Islam es nicht zulasse, mit den Ungläubigen zusammen eine Gemeinschaft zu bilden. Die islamische "Umma" sei vielmehr eine über geographische und ethnische Grenzen hinausreichende Gemeinschaft. Es sei auch nicht Zufall, der die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft bestimme, sondern die persönliche Entscheidung jedes einzelnen Mitgliedes. Denn es stehe jedem frei, dieser Gemeinschaft beizutreten. Die Vorstellung, die Muslime Indiens bildeten mit den Hindus zusammen eine indische Nation, lehnte er entschieden ab. Ein Muslim könne und dürfe sich nicht mit einem Ungläubigen gleichstellen.

Jedem aufmerksamen Leser von Jinnahs Zwei-Nationen-Theorie wird auffallen, wie sehr diese sich an das von Iqbal erläuterte Grundprinzip anlehnt. Jinnah war ein Realpolitiker, der es meisterhaft verstand, die Gedanken des Dichters den politischen Gegebenheiten Indiens anzupassen. Im Gegensatz zu Iqbal lehnte Jinnah allerdings die Vorstellung einer alle

Inder umfassenden Nation mehr aus soziologischen als aus religiösen Gründen ab Er geht davon aus, daß Muslimen und Hindus das Gefühl einer einzigen Nation anzugehören einfach fehle. Sie bilden zwei getrennte und jeweils in sich geschlossene Gesellschaften, die nebeneinander oder gegeneinander bestehen Demnach könne man nur von zwei Nationen in Indien sprechen, von denen jede ihren Staat im unabhängigen Indien haben sollte.

Jinnah vermeidet jede Diskussion darüber, wie die Nation der Muslime in Indien geographisch zu lokalisieren sei Für ihn ist die Zugehörigkeit zum Islam ausschlaggebend bei der Bildung einer muslimischen Nation. Der von ihm geforderte Staat - ursprünglich war es ein Staatenbund bestehend aus Bengalen, Sind, Punjab, Baluchistan und der Nordwest-Grenzprovinz - sollte auf keinen Fall ein religiöser Staat sein Vielmehr schwebte ihm eine Regierungsform vor, die der Mehrheit die Möglichkeit böte, ihre staatsrechtlichen Vorstellungen durchzusetzen Dadurch würden die Muslime in die Lage versetzt, die Lehren des Islam zu verwirklichen Er ging davon aus, daß eine Hindumınderheit im Lande bleiben und entsprechend den Grundregeln der Demokratie mit Toleranz und Entgegenkommen behandelt werden würde. In der ersten vor der verfassunggebenden Versammlung des künftigen Staates Pakistan gehaltenen Rede appellierte Jinnah an seine Landsleute, die religiösen Unterschiede zu vergessen. Er entwarf ein Bild künftiger Tage, in denen die Religion zur Privatsache eines jeden Bürgers würde, die aufhörten, Muslime oder Hindus zu sein[8]. Offensichtlich glaubte er, die Bewohner Pakistans würden eines Tages unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften ein Nationalbewußtsein entwickeln

Jinnah ließ keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der von ihm konzipierte Staat die demokratische Grundordnung haben und seinen Bürgern - unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu Volksstämmen, Rassen oder Religionsgemeinschaften - gleiche Rechte und Pflichten auferlegen würde. Er lehnte die Theorie entschieden ab, die die Beherrschung des Staates im Namen

Gottes beansprucht und sich parlamentarischer Kontrolle entzieht. Sie schafft eine Teilung des Staatsvolkes in Bürger erster und zweiter Klasse Jinnah trat für die Trennung von Kirche und Staat ein.

In diesem Punkt gehen Jinnah und Iqbal, die lange in der Unabhängigkeitsbewegung zusammenarbeiteten und in vielen Punkten übereinstimmten, diametral auseinander. Für Iqbal ist die Trennung des Staates von der Religion höchst verwerflich Eine Institution, der jegliche geistig-moralische Grundlage fehlt, würde sich zwangsläufig in ein Instrument der Ausbeutung und der Unterdrückung verwandeln Genau dies ist sein Vorwurf an die parlamentarische Demokratie nach westlichem Muster, die im Zeitalter des Kolonialismus kläglich versagt habe. Die Parlamente der Kolonialreiche hätten sich bereitwillig als Instrument für die schlimmste Ausbeutung der Weltgeschichte den jeweiligen Regierungen zur Verfügung gestellt Er wirft der republikanischen Regierungsform vor, in Wirklichkeit die gewandelte Form der alten Herrschaftsstruktur darzustellen, aus der lediglich eine kleine Schicht ihren Nutzen ziehe. Es sei töricht, von einer derartigen Institution Gerechtigkeit oder gar Wahrhaftigkeit zu erwarten.

Auf der anderen Seite lehnt Iqbal aber die Demokratie nicht per se ab. Er akzeptiert durchaus das Prinzip der Volksvertretung, allerdings in einer anderen Form als allgemein üblich. Er macht sich lustig über das Wahlprinzip in den westlichen Demokratien, das jedem Bürger ein Stimmrecht gibt. In Iqbals Worten ist "die republikanische Regierungsform diejenige, in der die Köpfe gezählt werden, statt sie zu wiegen". Dies zeigt schon, was für eine Form der Demokratie ihm vorschwebt. Die Massen sind seiner Meinung nach nicht in der Lage, von sich aus die richtige Entscheidung zu treffen, weil "die inspirierenden Gedanken nicht aus den Gehirnen von zweihundert Eseln hervorgebracht werden können". Man braucht für die Leitung des Volkes eine dynamische, kreative und vor allen Dingen geistige Führung. Hier sind platonisches Gedankengut und die Ideen von al-Fārābī[9] unverkennbar. Auch Iqbal will die Staatsgewalt in

die Hände einer gewählten, aber besonders qualifizierten und für die Kunst des Regierens vorbereiteten Elite legen.

Einen wesentlichen Teil seines Wirkens verwendet Iqbal auf die Darstellung dieses Menschentyps, er soll fest im Glauben verwurzelt sein, sich aber nichtsdestoweniger ausschließlich auf die eigene Kraft verlassen. Dieser vollkommene Mensch, den Iqbal als "Mard-e Mu'min" (gläubiger "Über"-mensch) bezeichnet, verkörpert in sich all die Eigenschaften, die ihn befähigen, ein aufrichtiges, gerechtes und gottesfürchtiges Leben zu führen.[10)]

Die Idee von einem Übermenschen, der im Stande sein wird, die Menschheit zu leiten und sie nach eigenem Vorbild zu formen, zeugt von einer elitären Denkweise Man könnte fast meinen, ein Denker, der seine Hauptaufgabe darin sieht, die Heranbildung des Übermenschen zu fördern, leiste faschistischen Tendenzen Vorschub Dieser Vorwurf ist auch Nietzsche gemacht worden, der immerhin für Iqbal, wenn nicht als Lehrmeister, dann zumindest als Vorbild gelten darf Allerdings gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen beiden. Nietzsche verabscheut die Herrschaft des Plebejers und setzt seine Hoffnung auf eine standesgemäße Aristokratie des Übermenschen für die Schaffung und Erhaltung des höheren Kulturgutes. Dagegen geht Iqbal davon aus, daß jeder Mensch latent die Fähigkeit besitzt, durch Erziehung in einen Übermenschen verwandelt zu werden.

Zu Iqbals Verteidigung muß man gerechterweise erwähnen, daß er durchaus die Vorzüge der parlamentarischen Demokratie anerkennt. Was er sicherlich mit gutem Grund ablehnt, ist die arithmetische Demokratie, die sich wie die Geschichte lehrt, leicht manipulieren läßt[11)]. Iqbal lehnt jedenfalls eine Regierung ab, in der die Stimmen der in der Mehrheit befindlichen Kleingeister faktisch über die Regierung und die von ihr zu verfolgende Politik entscheiden.

Was Iqbal im Sinn hat, ist die Umerziehung der Menschen und die Umgestaltung der Gesellschaft. Diese Aufgabe kann nur von jemandem vollbracht werden, der dazu auserwählt und darauf vor-

bereitet ist Seiner Meinung nach ist der Islam im Stande, diesen Übermenschen hervorzubringen Er hat bereits einmal diese Fähigkeit unter Beweis gestellt, als er aus Wüstenbewohnern Träger einer der großartigsten Kulturen machte. Iqbal ist davon überzeugt, daß die Zeit für eine derartige Umerziehung reif ist, die Zukunft gehöre dem Islam, der einzigen zukunftsweisenden Religion Sein Vertrauen in die Gemeinschaft der Muslime ist überaus groß Diese muß sich allerdings in ihrem Handeln vom Islam leiten lassen, wenn sie ein Vorbild für die Menschheit sein will Iqbal befürwortet ein demokratisches System, welches durch ein göttliches Gesetz reguliert wird verbindlich für alle, ohne Ausnahme, groß und klein, reich und arm.

Wie bereits an anderer Stelle festgestellt, ist Religion für Iqbal keineswegs eine Privatsache des Gläubigen Vielmehr bestimmt der Islam das Leben des einzelnen ebenso wie das der Gesellschaft. Der Islam spaltet die Einheit des Menschen nicht in eine Dualität von Materie und Geist. Gott und das Universum, der Geist und die Materie, die Kirche und der Staat gehören organisch zusammen. Mit der Ablehnung der Spaltung von Kirche und Staat erteilt Iqbal dem Säkularismus eine Absage. Seine Kritik am Westen rührt nicht zuletzt von dem dort vorherrschenden Säkularismus her, der dazu geführt habe, daß der Westen sich vom eigentlichen Sinn des Lebens immer mehr entferne

Iqbal verkennt nicht die Gefahr, die von der Theokratie für den Staat und für den Einzelnen ausgeht. Auch er lehnt die Herrschaft des Klerus und die eines selbsternannten Stellvertreters Gottes ab, der, wie er es formuliert, "seine despotischen Taten hinter einer angeblichen Unfehlbarkeit verstecken kann" Der islamische Staat kann also gar nicht in diesem Sinne eine Theokratie sein Die drei Grundpfeiler der wahren Demokratie, nämlich Gleichheit, Solidarität und Freiheit sind ein Bestandteil des islamischen Glaubens an die Einheit Gottes (Tauhid). Der Staat muß also versuchen, diese Prin-

zipien in die Raum-Zeit Dimensionen umzusetzen, d. h., er muß sie in bestimmte menschliche Organisationsformen verwandeln. Lediglich in diesem Sinne könne der islamische Staat eine Theokratie sein.

Daraus ist klar ersichtlich, daß Iqbal nicht etwa an einer Wiederholung der einst in der islamischen Geschichte vorherrschenden Regierungsform liegt. Im Gegensatz zu anderen Exponenten des islamischen Staates in der Gegenwart scheut er sich nicht, auch die Modifizierung des islamischen Rechts zu fordern, was in den Augen vieler der Häresie nahekommt.

Gelegentlich wird das, was Iqbal vorschwebt, als "Theodemokratie" bezeichnet. Diese vermutlich von Maudūdī[12] erfundene Bezeichnung für eine Form der Staatsführung, die gewisse demokratische Grundregeln beachtet, sich in Sachen Gesetzgebung aber völlig dem von Gott offenbarten Recht (Koran) unterwirft, stimmt nicht ganz mit dem überein, was Iqbal im Sinn hat. Seine Vorstellung vom islamischen Staat ist zwar weitgehend idealistisch, aber im Gegensatz zu dem, was Maudūdīs Jamā'at-e Islāmī zu verwirklichen trachtet, ist sie durchaus demokratisch. Im Gegensatz zu Maudūdī, der das Staatsoberhaupt (Amīr) über das Parlament stellt, will Iqbal für niemanden ein derartiges Privileg beanspruchen. Er hält sogar die Übertragung des Kalifenamtes an das Parlament durchaus für zulässig.

Iqbal selber verwendet die Bezeichnung "spirituelle Demokratie", um die Staatsform zu kennzeichnen, die seiner Meinung nach letztlich die Zielsetzung des Islam darstelle. Dies will er bewußt als Gegensatz zu der vom Materialismus beherrschten Demokratie des Westens verstanden wissen.

Die Abscheu vor dem Materialismus ist ebenfalls sein Hauptmotiv für die Ablehnung des Westens und vieler Dinge, für die dieser verantwortlich sei. An erster Stelle seien es der Kapitalismus und der damit verbundene Imperialismus, die nach Iqbals Meinung durch die Trennung zwischen Kirche und Staat sich überhaupt erst zu dem haben entwickeln können, was sie heute sind. Nach der Beseitigung der moralischen Kraft der

Kirche habe sich der Kapitalismus in ein Instrument der Ausbeutung verwandelt, die weder fremde Völker noch das eigene verschone. Es herrsche im Westen eine Atmosphäre heillosen Durcheinanders, denn jeder sei auf den eigenen Vorteil auf Kosten anderer bedacht, weil das Fundament der westlichen Zivilisation auf Geldgier und leichtem Gewinn basiere. Iqbal glaubt, die Tage solcher Zivilisation seien gezählt.

Iqbal erhebt seine Stimme für die Rechte der Schwachen und Entrechteten. Er bittet nicht um mehr Rechte für sie, sondern fordert, daß man sie sich nehme. Er ruft unmißverständlich zur Revolution auf. Er prophezeit den Arbeitern und Bauern eine große Zukunft, denn ihr Zeitalter sei angebrochen. Er sagt "Das Zeitalter der Volksherrschaft naht, beseitigt alle Überreste der (morschen) Vergangenheit". Man hat Iqbal vorgeworfen, ohne ein klares Programm zur Lösung der Probleme seiner Zeit zur Revolution aufzurufen. Trotz einer gewissen Berechtigung muß man diesen Vorwurf zurückweisen, weil Iqbal grundsätzlich davon ausgeht, daß jede Revolution zwangsläufig zum Islam führen müsse, der in seinen Augen in der Lage sei, alle Probleme der modernen Welt zu lösen. Der Islam ist für ihn die Revolution par excellence. Dies ist auch der Grund für seine Annahme, daß die russische Revolution entweder im Islam münden, oder den Islam in sich aufsaugen werde.

Als einer der ersten Dichter Asiens begrüßte Iqbal die bolschewistische Revolution begeistert und war davon überzeugt, den Beginn eines neuen Zeitalters zu erleben. Diese Revolution hatte nicht nur Imperialismus und Kapitalismus eine empfindliche Niederlage bereitet, Iqbal glaubt auch bei Marx die islamische Lehre der absoluten Gleichheit aller Menschen vor Gott entdeckt zu haben. Marx sei sich nicht einmal der Anleihe aus dem Islam bewußt gewesen. Er nennt Marx sogar einen Propheten, der allerdings ohne die Mittlerrolle des Erzengels Gabriel blieb und daher die Wahrheit nur bruchteilhaft erfaßte. An anderer Stelle läßt er über Marx verkünden "(Er ist) Moses ohne Gottes Erscheinungserlebnis, Christus ohne

Kreuz, und besitzt eine Schrift, ohne allerdings ein Prophet zu sein". Lenin tritt in einem Gedicht von Iqbal vor Gott als Vertreter der Arbeiter und Entrechteten. Iqbal ging in seiner Begeisterung soweit zu behaupten, "der Bolschewismus plus Gott sei fast mit dem Islam identisch"

Es hat wenig Zweck, diese und ähnliche Äußerungen von Iqbal, die eher mit der Absicht getan wurden, die Bewunderung für die Durchführung der Revolution kundzutun, wichtiger zu nehmen, als sie in Wirklichkeit sind. Trotzdem muß man zugeben, daß Iqbals Meinung über den Sozialismus von einer gewissen Oberflächlichkeit zeugt, die man bei ihm sonst nicht erwarten würde

In seinen Augen haben beide, der Sozialismus und der Islam, dasselbe Ziel, nämlich die gleiche Behandlung aller Menschen durchzusetzen Der Islam ist dem Sozialismus überlegen, weil er anders als dieser nicht nur für das materielle Wohl der Menschen Sorge trägt, sondern darüber hinaus ihnen eine geistige Führung bietet. Iqbal tendiert zu der Meinung, der Sozialismus stelle in Wirklichkeit einen Aspekt des Islam dar Er weist aber auch auf die Wesensunterschiede zwischen atheistisch-materialistischem Sozialismus und Islam hin. Seiner Meinung nach organisiert der Sozialismus die Gesellschaft dermaßen, daß dem Einzelnen kein Spielraum bleibt. Mit der Abschaffung des Besitzes lähmt er die Privatinitiative, die gerade im Islam eine sehr wichtige Rolle spiele. Iqbal erkennt durchaus gewisse kapitalistische Züge im Islam an, ist aber von der Wirkung der Regulative, die in dieser Religion vorgesehen sind, überzeugt Die Institution des Zakāt[13] zum Beispiel hat eine reinigende Kraft für die Wirtschaft. Iqbal würde es gern sehen, wenn eine ähnliche Steuer auch für den Landbesitz erhoben würde. Abgesehen von dieser einen Steuer, die vom Staat erhoben und verwaltet wird, kennt der Islam lediglich die freiwilligen Abgaben der Besitzenden, die mit religiösen Werten gekoppelt sind.

Es ist nicht zu leugnen, daß Iqbal, ebenso wie andere Theoretiker des islamischen Staates, keine allzu überzeugende Figur

abgibt. Es hat den Anschein, als ob diese die Problematik der modernen Wirtschaftsstruktur nicht kennen. Bislang hat keiner zum Beispiel eine Alternative zum Zinssystem vorgelegt, auf dem unsere gegenwärtige Wirtschaftsordnung beruht. Iqbal ist ehrlich genug zuzugeben, daß er die Konturen des Wirtschaftssystems des von ihm propagierten islamischen Staates gar nicht so genau kenne.

Dennoch war er der Meinung, die Muslime Indiens sollten den islamischen Staat auf indischem Boden gründen. Er war bemüht, vor allem Jinnah von der Notwendigkeit dieses Schrittes zu überzeugen. Ausgerechnet Jinnah war es, der aus Pakistan eine liberale Demokratie nach dem Vorbild von Westminster machen wollte. Möglicherweise war er der Auffassung, die islamische Regierungsform käme der parlamentarischen Demokratie am nächsten. Immerhin haben Apologetiker des Islam seit Ende des neunzehnten Jahrhundert behauptet, daß die koranische Empfehlung zur Beratung der Angelegenheiten der Muslime untereinander[14] auf diese Regierungsform hindeute. Vieles spricht aber dafür, daß Jinnah, der zu einer Zeit, als der Liberalismus in England vorherrschend war, dort seine Studienjahre verbracht hatte, der Zeit seines Lebens ein Liberaler blieb, sich unter dem islamischen Staat nichts anderes als einen liberalen Staat vorstellen konnte.

Seit der Gründung des Staates Pakistan ist eine nicht endende Diskussion über den Charakter des Staates im Gang. Wie nicht anders zu erwarten, führen konservativ-religiöse Kreise, die für die Umwandlung Pakistans in einen islamischen Staat plädieren, Iqbal als ihren Kronzeugen auf. Mittlerweile ist seine Idee des Übermenschen längst in Vergessenheit geraten, nicht aber seine Begeisterung für die islamische Gesellschaftsordnung, von deren Überlegenheit über den Kapitalismus und über den Sozialismus er fest überzeugt war.

Die Auseinandersetzung in Pakistan zwischen Anhängern des Säkularismus auf der einen Seite und den Befürwortern der islamischen Staatsordnung auf der anderen ist noch nicht eindeu-

tig entschieden[15], Die Säkularisten verlieren immer mehr an Boden und befinden sich auf dem Rückzug. Die lange Serie ihrer Niederlagen begann bereits kurze Zeit nach der Staatsgründung, als das Parlament die Einsetzung eines Gelehrtengremiums (Board of Ta limat-i Islamiyya) beschloß, welches bei der Ausarbeitung der Verfassungsgrundlagen dafür sorgen sollte, daß keine islamischen Vorschriften verletzt würden. Mit Hilfe dieses Gremiums wurde eine Formel gefunden, die die Vorstellungen der religiösen Kreise von der Souveränität Gottes auf die Verfassung übertrug. Die Idee dazu lieferte kein geringerer als Iqbal, der verschiedene Male darauf aufmerksam gemacht hatte, daß der Koran ausdrücklich die absolute Souveränität Gottes auf Erden proklamiere. Allen drei bisherigen Verfassungen Pakistans ist ein Schönheitsfehler unterlaufen, der in Wirklichkeit lediglich darauf zurückzuführen ist, daß ein Kompromiß zwischen den Säkularisten und den religiösen Kreisen gesucht wurde Das hatte zur Folge, daß die Verfassung sowohl die Souveränität Gottes als auch die des Volkes feststellt[16].

Wenn nun Gott die Souveränität gebührt, muß man logischerweise auch sein Gesetz (Saria) als Landesgesetz proklamieren. Dies bedeutet eine Einschränkung für die gesetzgebende Versammlung insofern, als Gesetze nur in Einklang mit den Lehren des Islam erlassen werden dürfen. Dies zu verwirklichen ist ein Problem, mit dem Pakistan bisher nicht fertig geworden ist. Nach dem Beispiel der iranischen Verfassung aus dem Jahr 1906 wurde die Einsetzung eines "Council of Islamic Ideology" zur Beratung des Parlaments bei der Gesetzgebung und zur Überwachung darüber beschlossen, daß die Gesetze mit den Lehren des Islam in Einklang stehen. Ein solches Gremium hätte wahrscheinlich nicht Iqbals Billigung gefunden. Er hatte nämlich seinerzeit das iranische Beispiel sehr heftig kritisiert, insbesondere die Tatsache, daß einem nicht gewählten Gremium implizit Veto-Befugnisse eingeräumt würden. Er hätte es lieber gesehen, wenn Gelehrte Mitglieder des Parlaments würden, statt ungewählt über dem Parlament zu stehen.

In Pakistan ist die Effektivität dieses Gremiums bislang gleich null. Während der Dauer der ersten zwei Verfassungen aus den Jahren 1956 und 1962 konnte der "Council of Islamic Ideology" kaum zur Gesetzgebung beitragen, da die Mitglieder untereinander heillos zerstritten waren. Bislang war die einzige Verfassungsänderung, die durch die Mitwirkung dieses Gremiums stattfand, der Ausschluß der Ahmadiyya aus dem Islam im September 1974.[17] Diese umstrittene Entscheidung hätte wiederum sehr wahrscheinlich die Billigung von Iqbal gefunden, denn er unterstützte im Jahr 1936 ein Begehren der Majlis-e-Ahrar-e Islam[18] an die britische Regierung zur Deklarierung der Ahmadiyya als eine nicht-islamische Religionsgemeinschaft, also derer Exkommunizierung. Unter Umständen hätte Iqbal diese Entscheidung des Parlaments als einen Akt von Ijma (Konsensus) anerkannt, wie dies mittlerweile das staatliche "Islamic Research Institute", Islamabad, zu deuten versucht[19]. Iqbal hatte seinerzeit vorgeschlagen, die Ausübung von Ijma für die lokalen Bedürfnisse einzelner islamischer Staaten den jeweiligen Parlamenten zu überlassen. Dadurch glaubte er, diese in Vergessenheit geratene Rechtsquelle des islamischen Gesetzes wiederzubeleben und nutzbar machen zu können.

Iqbal wird von den verschiedensten religiösen und nichtreligiösen Gruppen und Parteien als Kronzeuge für die eigene Politik zitiert. Auch Kommunisten und Sozialisten profitieren von seinen positiven Äußerungen über diese, obwohl Iqbal unmißverständlich zum Ausdruck gebracht hat, daß er weder Kommunist sei noch werden könne. Eine atheistische Ideologie war seiner Meinung nach außerstande, etwas Positives zu leisten. Deshalb warf er den bolschewistischen Revolutionären vor, lediglich eine negative Rolle gespielt zu haben. Die Ablehnung Gottes wiegt in seinen Augen schwerer als die Schaffung eines Systems, "das die Mägen der Bevölkerung absolut gleich füllen will."

Iqbal hat sicherlich durch seine positiven Äußerungen über den Sozialismus dazu beigetragen, daß auch viele Muslime sich

dafür zu interessieren begannen Laut Iqbal befinden sich die Wirtschaftsvorstellungen des Sozialismus mit den Lehren des Islam im Einklang Beide ergänzten sich so vorzüglich, daß man daran denken könne, sie zu vereinen. Damit war fast zwangsläufig die Ideologie des "islamischen Sozialismus"[20] geboren. Wer diese Bezeichnung zum erstenmal gebrauchte, ist in diesem Zusammenhang unerheblich Fest steht, daß Jinnah sie 1948 in einer Rede in Dacca benutzte, um die Richtung zu kennzeichnen, die die pakistanische Regierung einschlagen sollte. Er erläuterte aber den "islamischen Sozialismus" nicht näher. Nach der Ermordung von Liaquat Ali Khan, der ebenfalls davon sprach, geriet diese Ideologie, die bis dahin noch gar keine war, in Vergessenheit Ayub Khan erwähnte sie einige Male, ohne allerdings daraus eine Staatsideologie zu machen Als Zulfiqar Ali Bhutto eine zugkräftige Ideologie für seine Partei (Pakistan People's Party) suchte, wurde der "islamische Sozialismus" aus der Versenkung hervorgeholt. Seither beherrscht diese - in den Augen vieler eine anachronistische Ideologie, die weder dem Islam noch dem Sozialismus gerecht wird - die pakistanische Politik. Ausgerechnet diejenigen politischen Kräfte, die sonst Iqbal bei jeder Gelegenheit im Munde führen, wollen von einer Verbindung zwischen Islam und Sozialismus nichts wissen Das zeigt zugleich, inwieweit die religiösen Kreise in Pakistan bereit sind, Iqbal zu folgen und worin sie ihm die Gefolgschaft verweigern.

Den nachhaltigsten Erfolg hatte Iqbal bei seinen Bemühungen um die sogenannte Bewegung des Pan-Islamismus. Diese Bewegung zur Herstellung der Einheit der Muslime in der ganzen Welt ist zwar weder eine Erfindung von Iqbal noch ist er unter den indischen Politikern der einzige, der sich dafür besonders engagiert hat, trotzdem ist sein Anteil an deren Popularität unter den Muslimen auf dem indischen Subkontinent dank seines poetischen Talents besonders groß. Nach der Gründung Pakistans wurde ernsthaft über die Möglichkeit diskutiert, allen Muslimen der Welt das Recht zuzugestehen, auf Verlangen die pakistanische Staatsbürgerschaft zu erwerben. Alle bis-

herigen Regierungen des Landes haben sich bemüht, mit den islamischen Staaten besonders freundliche Beziehungen zu unterhalten. Vom Tag der Unabhängigkeitserklärung an engagierte sich Pakistan für die Bildung eines militärischen Paktes der islamischen Länder Die Pakistanis begriffen erst sehr langsam, wie idealistisch ihre Vorstellungen waren, daß die wirtschaftliche und militärische Interessenlage der in Frage kommenden Länder sehr unterschiedlich und deshalb ein Militärbündnis aussichtslos war Trotzdem hat bisher Pakistan jede Gelegenheit ausgenutzt, seinem Ziel näherzukommen. Jüngst, im Sommer 1977, schlug Ministerpräsident Bhutto abermals die Bildung eines Militärpaktes aller islamischen Staaten vor.

Pakistan erwog bereits 1947 seinen Beitritt zur Liga der Arabischen Staaten, bis man in Kairo höflich darauf hinwies, daß die Mitgliedschaft in der Liga nur denjenigen Staaten offen stehe, deren Bevölkerung arabischer Abstammung ist, sich als Araber fühlt oder mindestens die arabische Sprache als lingua franca benutzt. In Pakistan hat es immer schon Befürworter der Verbreitung der arabischen Sprache gegeben Diese sahen sich nun veranlaßt, verstärkt für die Einführung des Arabischen zu werben[21] Muslimische Dichter Indiens haben seit jeher von ihrer Sehnsucht nach Medina, wo sich die Grabstätte des Propheten Muhammad befindet, gesungen Iqbals Gedichte diesen Inhalts gehören zu den eindrucksvollsten Beispielen. Es ist sicherlich zum größten Teil seinem Einfluß zuzuschreiben, daß die Pakistanis sich dem mittleren Orient zugehörig betrachten Man könnte von ihnen als Araber indischer Abstammung reden, die subjektiv ihre Urheimat in Arabien sehen. Als Höhepunkt der bisherigen Geschichte Pakistans wird die Gipfelkonferenz islamischer Staatsoberhäupter und Regierungschefs im Februar 1974 in Lahore gewertet Pakistanis haben in den letzten dreißig Jahren eine vollständige Abwendung von Indien vollzogen und damit gewissermaßen den von Iqbal geforderten Bruch mit der indischen Nation Wirklichkeit werden lassen. Ob und wann die Vision Iqbals von der Einheit des Weltislam sich erfüllen wird, bleibt noch abzuwarten.

Anmerkungen

Aus Platzgründen ist darauf verzichtet worden, im einzelnen Belegstellen aus den Werken von Iqbal anzuführen Es sei versichert, daß alle hier gemachten Aussagen auf den Schriften des Dichters basieren.

1) Die Bewegung des Pan-Islamismus hat ihren Ursprung im 19. Jahrhundert Der Osmanen-Sultan 'Abd al-Hamīd versuchte, dadurch seine Herrschaft zu festigen. Der große Protagonist dieser Bewegung war Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897). Den nachhaltigsten Erfolg erlebte diese Bewegung in Indien, wo bedeutende Persönlichkeiten der Politik sich dafür einsetzten, darunter Abul Kalam Azad, die Gebrüder Maulana Muhammad Ali und Maulana Shaukat Ali - und nicht zuletzt Iqbal Für weitere Lektüre siehe Faruki, Kemal A. Approaches to Muslim unity. In Pakistan Horizon Karachi. Jg 25 (1972) Nr. 2. S. 3-12.

2) Häufig wird auch die Bezeichnung Dār al-Islām (Die Welt des Islam) verwendet.

3) Die "Khilafat"-Bewegung entstand als Folge des Einmarsches der Allierten in der Türkei während des ersten Weltkrieges. Insbesondere die Bestrebungen zur Absetzung des Kalifen führten dazu, daß in Indien "Khilafat"-Konferenzen abgehalten wurden. Gefordert wurde die Beibehaltung des Kalifat und die Anerkennung der territorialen Rechte des türkischen Sultans und Kalifen auf die arabische Halbinsel, Syrien und Irak. Diese Bewegung mobilisierte Millionen von Muslimen in Indien und genoß zeitweilig die Unterstützung der "Indian National Congress Party", die wiederum die Emotionen der Muslime für die Erreichung eigener Ziele einzusetzen wußte. Der Höhepunkt der Bewegung war zwischen 1922 und 1926.

4) Zur Ausarbeitung der Grundprinzipien für eine künftige Verfassung Indiens ernannte eine "All-Party Conference", an der allerdings die "All-India Muslim League" nicht betei-

ligt war, ein neun Mitglieder umfassendes Komitee unter dem Vorsitz von Pandit Motilal Nehru, dem Vater des späteren Ministerpräsidenten Indiens, Jawahailal Nehru. Ihr Bericht, unter dem Namen "Nehru-Report" bekannt, setzte sich über alle bis dahin mühsam erreichten Kompromisse zwischen den beiden Religionsgemeinschaften hinweg. Insbesondere wurde kategorisch abgelehnt, im zukünftigen Indien für die muslimische Minderheit Parlamentssitze zu reservieren Dazu hieß es lapidar "Eine Minderheit muß eine Minderheit bleiben". Von den zwei Muslimen im Komitee nahm der eine an deren Sitzungen überhaupt nicht teil, während der zweite es ablehnte, den Bericht zu unterzeichnen

5) Die "Indian National Congress Party" wurde 1885 maßgeblich von einem Engländer gegründet Während sich die Muslime anfänglich politischer Betätigung enthielten, wurde die Kongreß-Partei von Hindu-Politikern fast vollständig unter ihre Kontrolle gebracht

6) Die "All-India Muslim League" wurde 1906 gegründet, um die Interessen der muslimischen Bevölkerung zu vertreten

7) cf. Mittelsten-Scheid, Jörg Die Teilung Indiens. Zur Zwei-Nationen-Theorie. Köln Verlag Wissenschaft und Politik 1970. 160 S.

8) Diese Rede hielt Jinnah vor der verfassunggebenden Versammlung des künftigen Pakistan am 11 August 1947

9) Muhammad b. Tarkhan Abu Nasr al-Farabi (gest. 950), der größte Philosoph des Islam vor Avicenna, war von Plato begeistert, dessen Staatsideen er in seinem Buch "Die Musterstadt" fortentwickelte. Siehe dazu Brönle Alfarabi - Die Staatsleitung. Leiden. 1904.

10) cf. Ahmad, Ziauddin' Iqbal's concept of Mard-i-Momin. In. Dawn. Karachi 16. September 1977

11) Für Manipulationspraktiken in Pakistan siehe Ahmed, Munir D., Die Wahlen in Pakistan im Mär. 1977 Eine erste Bilanz. In. Orient. Leverkusen-Opladen. Jg 18 (März 1977) Nr. 1. S. 102-127.

12) Abū'l A'la Maudūdī (geb. 1903, gründete seine Partei Jamā'at -i Islāmī 1941. Er gehört zu den begabtesten Theoretikern der fundamentalistischen Richtung innerhalb des Islam cf Mawdudi, Abu'l A'la. The political theory of Islam, translated into English by M Siddiqui. Lahore. o J., siehe auch Adams, Charles The Ideology of Mawlana Mawdudi In Smith, Donald Eugene (Hrsg) South Asian politics and religion. Princeton, N J. Princeton Univ. Pr. 1966 S. 371-397.

13) "Zakāt" ist eine Steuer, welche nur diejenigen Muslime zahlen, die ein ganzes Jahr hindurch ein eine bestimmte Höhe überschreitendes Vermögen besitzen. Der Steuersatz beträgt einen Vierzigsten, also zwei Prozent, des gesamten Vermögens.

14) Koran 42 38.

15) Über diese Diskussion gibt es mittlerweile reichhaltige Literatur. Die Lektüre folgender Beiträge dürfte eine gute Übersicht vermitteln Khalid, Detlev H.: Islamic secularism In Outlook Karachi Jg 2 (6. Okt. 1973) Nr 27. S 10-17, Khalid, Detlev H Aspects of the Constitution 1. The embarrassing "Islamic Provisions". In. Outlook. Karachi Jg 2 (28 April 1973) Nr. 4 S. 8-10, Ahmed, Munir D The permanent Constitution of Pakistan In Orient Opladen. Jg 14 (Sept 1973) Nr 3. S 118-126, Fazlur Rahman Islam and the new Constitution of Pakistan. In Korson, I. Henry (Hrsg) Contemporary problems of Pakistan. Leiden Brill 1974. S 30-44, ders. Islam and the constitutional problems of Pakistan. In Studia Islamica. Paris. Jg 32 (Dez. 1970) Nr. 4 S. 275-287, ders. The ideological experience of Pakistan. In Islam and the Modern Age. New Delhi Jg 2 (1971) Nr 4. S 1 ff.

16) Auch darüber ist sehr viel geschrieben worden. Während die erste nachfolgende Publikation die Meinung der religiösen Kreise unterstützt, versucht Detlev H. Khalid die Absurdität der gefundenen Lösung aus islamischer Sicht nachzuweisen Ahmed, Manzooruddin: Sovereignty of God in the Constitution of Pakistan. A study in the conflict of traditionalism and modernism. In Islamic Studies. Karachi. Jg 4 (Juni 1965)

Nr. 2. S. 201-212, Khalid, Detlev H Theocracy and the location of sovereignty. In Islamic Studies Islamabad. Jg 11 (Sept. 1972) Nr. 3. S. 187-209.

17) cf. Ahmed, Munir D. Ausschluß der Ahmadiyya aus dem Islam. Eine umstrittene Entscheidung des pakistanischen Parlaments. In Orient. Opladen. Jg 16 (März 1975) Nr. 1 S. 112-143.

18) Die "Majlis-e Ahrar-e Islam" wurde 1929 mit Unterstützung des "Indian National Congress Party" gegründet und umfaßte nationalistische Kräfte aus den Reihen der religiösen Führer.

19) cf Hasan, Ahmed Ijma in modern times. In Dawn. Karachi 14. Januar 1977, Siehe dazu meine Erwiderung in der gleichen Zeitung am 25. Januar 1977, in der nachgewiesen wird, daß der "Ijma" zu keinem Zeitpunkt in der islamischen Geschichte stattgefunden hat. Daher konnte er sich auch nicht als eine Rechtsquelle etablieren Die Parlamente in den muslimischen Staaten können nicht stellvertretend für die Umma irgendwelche Entscheidungen treffen, da der Islam eine derartige Übertragung des Stimmrechts des einzelner auf eine andere Person nicht kennt Außerdem gibt es im Islam die Institution der Kommunion nicht, folglich gibt es auch keine Exkommunizierung

20) Diese Bezeichnung soll bereits 1890 von Jamal ad-Din al-Afghani in Istanbul benutzt worden sein. In der arabischen Welt ist diese Bewegung ebenfalls anzutreffen, wie dies aus der dort erscheinenden reichhaltigen Literatur hervorgeht. Als Standardwerk gilt das Buch von Mustafā as-Sibā'ī Ištirākiyat al-Islām Damaskus 1959, siehe ferne. Fazlur Rahman Sources and meaning of Islamic socialism. In Smith, Donald (Hrsg.). Religion and political modernization. Yale Univ. Pr. 1974.

21) cf Ahmed, Munir D. Der Sprachenstreit in Pakistan. In. Orient. Opladen. Jg 13 (Sept 1972) Nr 2. S 156-163.

Bibliographie

Abdul Wahid, S Thoughts and reflections of Iqbal. Lahore· Sh. Muhammad Ashraf 1964

Bilgrami, H. H. Glimpses of Iqbal's mind and thought. Lahore Orientalia. 1954.

Fazlur Rahman Some aspects of Iqbal's political thought. In Studies in Islam New Delhi. Jg 5 (April-Juli 1968) Nr. 2-3. S. 161-166

Iqbal, Muhammad The reconstruction of religious thought in Islam Lahore· Sh. Muhammad Ashraf. 1971. 205 S

Marek, Jan Socialist ideas in the poetry of Muhammad Iqbal. In. Studies in Islam.New Delhi. Jg 5 (April-Juli 1968) Nr 2-3 S 167-179.

Rehman S. A Iqbal and socialism. Karachi· Hamdard National Foundation. 1974. S. 8-52 (Proceedings of Sham-i-Hamdard held at Lahore on May 2, 1974)

Saiyidain, K G. (et al) Iqbal as a thinker. Lahore. Sh Muhammad Ashraf. 1944.

"Shamloo" Speeches and statements of Iqbal. Lahore Al Manar Academy. 1944.

Siddiqi, Mazharuddin· The image of the West in Iqbal Lahore Bazm-i-Iqbal. 1964. 148 S.

Smith, Wilfred Cantwell: Modern Islam in India A social analysis. Lahore· Sh. Muhammad Ashraf 1969 396 S.

Munir D Ahmed

Iqbal and his Political Philosophy

Summary

Iqbal entered the Indian literary scene at the end of the 19th century as a glowing nationalist. But after his stay in Europe (1905-1908) he rejected all kinds of nationalism. The failings of the over-emphasized nationalism in Europe which many observers had started to realize was only partly responsible for this change of mind. The main cause seems to have been his concern for the Muslim world, especially for the Ottoman Empire, which was being threatened both by hostile foreign powers as well as by the nationalist movements from within Iqbal saw seeds of atheism in nationalism Islam, on the other hand, created a more broad based unity by superseding the boundaries of race, colour and states. Inclusion in this brotherhood is by choice and out of free will. In his opinion the Muslim world must unite if it is to survive. This Pan-Islamic vein of his thought stands somewhat in contrast to his opinion about religion as a uniting force for humanity For, at the same time, it divides mankind into two conflicting camps of monotheists and polytheists. In this way religion is reduced to a nation building force, no matter how many races find place in its fold and how many countries subscribe to this creed.

The end of the Ottoman Empire is virtually a turning point in the history of the Muslims also in India. The decision of the Turkish Parliament to abolish the office of the Sultan as well as that of the Caliph greatly disturbed Indian Muslims. India was at that time in the grip of the so-called "Khilafat Movement" which was started with the aim of defending the territorial integrity of the Ottoman Empire, and to establish a closer link with the Caliphate The Indian National Congress

collaborated with the Muslims in this movement but failed to win their confidence.

Iqbal was one of the first to realize the futility of all efforts to create rapport between the Muslim minority and the Hindu majority. A commission was appointed by "The All-Parties Conference" with the exception of the All-India Muslim League, which refrained from participation, to determine the principles of the constitution of India. Its report in August 1928, which later on came to be known as the "Nehru Report", found that separate electorates were detrimental to the growth of a national spirit. The Commission also rejected weightage, which had been agreed to under the Lucknow Pact. "A minority must remain minority whether any seats are reserved for it or not " The Commission also declined to accept the Muslims' fear of being dominated by the Hindu majority, and termed it "illogical" This was the parting of ways, as Jinnah called it.

In his presidential address to the annual conference of the All-India Muslim League in Allahabad in 1930, Iqbal suggested the establishment of a separate Muslim state in North-Western India. It was only ten years later that this idea was officially taken up by the Muslim League In fact, Jinnah was not certain even in 1946 about the prospects of partition of India and the establishment of Pakistan. Jinnah who had been for decades a staunch supporter of Hindu-Muslim unity, presented in 1938 his "Two Nation Theory" which came to be regarded as the rationale for the partition of India.

In fact, it was Iqbal, who had very conclusively proved that Islam abhors the idea of Muslims' belonging to a common nation with atheists and polytheists. Jinnah's "Two Nation Theory" follows this principle closely but bases its argument on sociological considerations rather than on religious grounds as probably Iqbal would have done.

Jinnah and Iqbal had a marked identity of thinking, however, there were points of disagreement between them. Whereas the former was a liberal politician with a passion for democracy

and for a complete separation of the church and the state, the position of Iqbal in this regard was contrary to that Iqbal was of the opinion that Islam does not allow the separation of the spiritual from the worldly sphere. He denounced western democracy as an instrument of suppression, to which it had turned due to the lack of moral and spiritual guidance. This was his main charge against secularism and all that it stands for.

Iqbal did not reject democracy as such. He thought that the republican form of government is thoroughly consistent with the spirit of Islam. What he craved for was the establishment of a "spiritual democracy", as against the materialistic democracy of the West.

Iqbal forewarded the idea that a dynamic, creative and spiritual leadership was required to lead the "Umma". His "Mard-i Mu'mim" has a striking similarity with the "Übermensch" of Nietzsche Like the latter Iqbal, too, has been accused of sowing seeds of fascism But there is a marked difference between them Whereas Nietzsche abhorred plebeians setting his hopes in the high-born for the creation and preservation of culture, Iqbal holds everybody capable of reaching the highest stage through the right kind of coaching Islam, according to him, had once turned desert dwellers into bearers of one of the highest cultures, and it could accomplish this feat again.

Islam is by no means a private affair of the believer, for it regulates not only the lives of the individuals, but also the affairs of the whole society. It does not bifurcate the unity of man into an irreconcilable duality of spirit and matter God and the universe, spirit and matter, church and state all belong together organically. In spite of his emphasis on this subject, Iqbal did not want to establish "Theocracy". In his words, "the essence of Tauhid as a working idea is equality, solidarity and freedom The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these ideal principles into space-time forces, an aspiration to realize them in a definite human

organisation. It is in this sense alone that the state in Islam is a theocracy, not in the sense that it is headed by a representative of God an earth who can always screen his will behind his supposed infallibility."

It has been suggested that what Iqbal wanted to establish was "Theodemocracy", which adheres to democratic norms and institutions but at the same time accepts revealed law (Šarī'a) as the law of the country. This term originates with the founder of the Jamā'at-i Islāmī, Maududi, who puts the head of the state (Amīr) above parliament. This stands in sharp contrast to what Iqbal had in mind, as according to him the caliphat can even be entrusted to a parliament or some other collective body.

Iqbal showed deep concern for the workers and oppressed masses. He called for vigorous action, rather for revolution to change their plight, as is sufficiently evident from his following verse

"The Capitalist from the blood of workers' veins
makes himself a clear ruby,
Landlord' oppression despoils the villagers' field,
Revolution"

Iqbal has been criticized for heralding revolution without presenting a definite programme for solving the problems of our age. There is indeed some justification in this criticism, but one should not overlook that according to him Islam has the capability of solving all problems of the modern world. Islam is a revolutionary religion, rather the revolution par excellence. He even expects that the Russian revolution might in the course of time either devour Islam or be devoured by it.

Iqbal was one of the first poets of Asia to welcome the Bolshevist revolution He praised Marx for borrowing the Islamic principle of equality of mankind unconciously. Iqbal even went so far as to conclude that "Bolshevism plus God is almost identical with Islam". This and a number of other

such strident remarks show a certain naivety of the poet, whose purpose probably was only to show his sympathy for the revolution His enthusiasm for Socialism was, however, remarkable, despite the fact that he himself pointed out to its atheistic materialism which was incongruous with Islam Iqbal also criticised the over-organisation of society by Socialism, as a result of which the individual is crushed out of existence. "He gains the whole wealth of social thought around him and loses his own soul". Islam on the other hand bases its economic and spiritual system on the freedom of the individual There are certain capitalistic trends in Islam but the remedial measures in this religion successfully prevent a tendency towards exploitation.

Beyond doubt, Iqbal, as well as other theoreticians of the Islamic state, fails to impress as the arguments are scarcely solid enough One cannot help the impression as if these theoreticians do not fully appreciate the intrinsic problems of the modern state and economy Iqbal was honest enough to confess that he did not know the contours and dimensions of his cherished Islamic state In spite of this he was of the opinion that the Muslims of India must venture to establish such a state.

Ever since the establishment of Pakistan the debate about the character of the state never ceased! Religious groups are pressing hard for the conversion of Pakistan into an Islamic polity. Advocates of a secularist state are losing ground as the time passes. All Constitutions of Pakistan proclaim the sovereignty of God but, interestingly enougnt, also that of the people. Iqbal stressed time and again that Islam does not accept anybody besides God as absolute sovereign of the Universe. It seems unlikely that the provisions in the Constitution regarding the appointment of the 'Council of Islamic Ideology" would have met his approval. He had earlier criticized the appointment of such a commission in the Constitution of Iran for the simple reason that nobody should have a

veto-power and stand above the parliament. Instead, religious scholars should let themselves be elected into the parliament.

"The Council of Islamic Ideology" has been entrusted the task of watching over the legislation lest any law be enacted which is repugnant to the injunctions of Islam The effectivity of the Council has been rather limited due to a number of reasons. So far its sole achievement has been an amendment of the Constitution through which the Ahmadiyya Movement was declared to be non-Islamic. This measure would probably have found the approval of Iqbal, because a move with the same intention in 1936 by the Majlis Ahrar-i Islam was supported by him at that time He might have gone so far as to accept the verdict of Parliament as Ijma (Consensus).

In fact, he had suggested that the right of Ijma could be entrusted to the parliament of the Muslim states. The staterun "Islamic Research Institute" has already been trying to propagate this very idea

Iqbal's enthusiasm for Socialism, which he thought to be akin to Islam, definitely played a role in the creation of the so-called "Islamic Socialism" Jinnah is on record as having spoken of it as the ultimate aim of the Pakistani state Liaquat Ali Khan and Ayub Khan also paid lip service to it but Bhutto was the first to introduce this ideology as a party programme. Religious groups of the country have categorically rejected it from the outset, despite the fact that Iqbal whom they revere otherwise very much had spoken highly of a union between Islam and Socialism. This shows quite clearly how far religious groups are ready to follow Iqbal and where they disown him.

The deepest impression Iqbal has left on Muslims of the Subcontinent is his passion for Pan-Islamism. All successive Governments of Pakistan have been trying hard for the realization of a unity of the Muslim world It will probably take very long

before this dream of the "Poet of Islam", as Iqbal is also called, would be fulfilled Iqbal demanded from his co-religionists a complete break with the Indian nation. This has become a reality within the short span of thirty years since independence Pakistanis have now come to regard themselves as part of the Middle East.

Mumtaz Hasan

A Nation is Born

This article is part of a speech by Mumtāz Hasan on the occasion of the presentation of 'Iqbal in Pictures' to the Museums Association of Pakistan in Karachi on November 9th, 1965. The speech was published under the Title 'A Nation is Born' and printed at Lion Art Press Karachi in 1966

This is an important occasion It is the first time that a pictorial biography of Iqbal is being published. There i special significance in the choice of the day of its publication. According to Fakir Waheed-ud Din's researches, Iqbal was born on the 9th of November, 1877, that is eightyeight years ago today These researches have already attracted a great deal of attention in academic and scholarly circles and have come to be regarded as a most important contribution to the subject.

It is needless to describe 'Iqbal in Pictures' in any detail, as you will all have an opportunity of seeing it presently It is a connected story of Iqbal's life depicting, in photographs, not only the main outward events of his life, but also the development of his mind and art. Iqbal symbolizes the renaissance of Islam in the twentieth century, a regeneration of its intellectual movement and the spirit of its culture. His life forms an interesting study for us from more than one point of view In the first place, he represents a process of mental and spiritual development starting from modern nationalism, but moving away from it as its incompatibility with the broad human outlook of Islam unfolded itself to him, and as he studied the political and cultural limitations of modern nationalism at close quarters in Europe and in the Sub-continent. This process of development is, in certain respects, shared by the other two leaders of the Pakistan move-

ment, Syed Ahmed Khan and Jinnah, both of whom started with the idea of Indian nationalism but had to renounce it later in the light of experience.

Secondly, Iqbal defined and identified the fundamental values of Islam in the context of modern thought Where does Islam stand in the currents and cross-currents of modern scientific and philosophical concepts? How do we find our bearings in these new surroundings and what path are we to take to reach our goal? What part can Islam play in the modern world with its national and racial strife and its social, economic and cultural antagonisms? These were some of the important questions that presented themselves to Iqbal, on which he spent a life-time of study For him, Islam was not a mere device for Muslims to adjust themselves to the changing conditions around them, it was a living force for freeing the outlook of man from its geographical and racial limitations and for fashioning a new world out of the old It had its own course to pursue in the future as in the past Iqbal believed that 'Islam is itself destiny and will not suffer a destiny'

Iqbal's contribution towards the education of the Muslim consciousness in our times is vast and versatile. He was an outstanding scholar of Arabic and Persian and knew Sanskrit. He also knew German. In English, he has a style of his own, a clear, concise, compact style. He was acknowledged as an outstanding Islamist by the world of scholarship, and a number of European scholars and orientalists were in correspondence with him on matters of academic and historical interest. His poetic genius found spontaneous expression in his philosophical poems, the '<u>Asrār-i-Khūdī</u>' and the '<u>Rumūz-i-Bēkhūdī</u>' - the 'Secrets of the Self' and the 'Mysteries of Selflessness' - which convey, in words of rare beauty, the vital meaning and message of Islam Above all, he focussed his attention on the political conflict and intellectual crisis of the world of the early twentieth century and, in

that context, made a serious study of the social and cultural foundations of Islam and of the principle of movement inherent in its structure. In his 'Reconstruction of Religious Thought in Islam', he put forward an ordered philosophy and pointed the way to the revitalisation of Muslim society He has written some of the greatest poetry ever produced in Urdu or Persian, or, indeed, in any of the other languages we know As a Muslim, he regarded humanity as one and was deeply interested in all aspects of human activity He reached out in all directions to gather knowledge and inspiration and has conveyed it to us in lines of immortal beauty Iqbal for us is the gateway to world culture. His work gives us a view of the whole panorama of human civilisation, and as we read him, we find ourselves on terms of intimacy with the great minds of all ages, with whom he encourages us to agree or disagree His broad and unbiased attitude towards all systems of thought and belief, and his universal outlook on cultures and civilisations, makes him undoubtedly one of the great humanists of all time

Above all, Iqbal is the father of the Pakistan idea. He dreamt the great dream, although he did not live to see it come true Or was it a vision that he saw a vision of the shape of things to come, the kind of vision that comes only to the seeing eye? For Iqbal was a seer Just as Nietzsche foretold the rise of Russia in the twentieth century and Tennyson the development of civil aviation and of aerial warfare and the United Nations, Iqbal had foreseen the establishment of Pakistan. As early as 1909, he had, in a letter to Ghulam Qadir Farrukh of Amritsar, rejected the idea of the so-called Hindu-Muslim unity, which he described as romantic but impracticable. In his Presidential Address to the All-India Muslim League at Allahabad on the 29th of December, 1930, he stated clearly that 'self-government within the British Empire or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Indian Muslim State' appeared to him to be 'the final destiny of the Muslims, at

least of North-West India'. Subsequently he included Bengal in his scheme, and re-affiremed his idea in a letter to Jinnah in 1937.

Iqbal's demand for a consolidated Muslim State was met by bitter criticism some of which was aimed at him personally. He defended his views and stuck to them without entering into any personal controversy, which he never did any time in his life. It may be interesting to recall that when Iqbal was facing these acrimonious criticisms, there was no one in the Sub-continent at the time to share his idea, or the blame for it, even though a number of claimants have sprung up later.

Speaking of the 1930 Address, I am reminded of a personal anecdote. When Iqbal returned to Lahore from Allahabad I went to see him. I was still a student at college and felt greatly perturbed at his reference to self-government for the new Muslim State 'within the British Empire'. 'Why did you say that, Sir' said I, 'Why must our Muslim state remain within the British Empire?' His first response was a smile 'You will notice', said he, 'that I have said 'self-government within or without the British Empire' You are worried about 'within', but there are so many others who have told me they are worried about 'without'. 'But why did you have to say that at all, Sir' I insisted. 'Because' said he, 'while I see the establishment of a Muslim State as inevitable in the process of history, I cannot see clearly, at least at present, whether it will be within or without the British Empire'. I had to keep quiet. Here was a man who was utterly loyal to his vision, who told you what he saw clearly, and what he did not.

Iqbal not only foresaw Pakistan, but also the difficulties it was going to have to face from the beginning of its career. He saw the conflict and the bloodshed that was coming, and he also saw where it would mainly take place. In 1936, in a letter to Moulvi Abdul Hap of the Anjuman-e-Taraqqi-e-Urdu he wrote: -

'The battles that the Muslims will have to fight for their selfpreservation will have the Punjab as their battle-field In this the Punjabi Muslims will have to face considerable difficulties, for during the days of Muslim rule they were not educated properly in their responsibilities This, however, cannot be helped, for it is quite clear that this is the land where the fighting will be'.

This amazing prophecy found its initial fulfilment in the mass killings and migration of population in 1947 at the time of Independence. It has been more than fulfilled in the recent Indo-Pakistan conflict. Whether or not the prophecy has exhausted itself we do not know

Earlier in 1912, he had said

'The lips dare not disclose what the eye doth see
I am amazed at the way the world is going to change '

He has not given up any details of what he saw, but in the very next verse he has told us which way he saw the world would go·

'The darkness of night will flee before the light of
the morning sun
This garden will be filled with the song of the
glory of God.'

A few years later he had his greatest vision

'What should not be shall cease to be -
all that ever was.
What hath not been but ought to be,
the same shall come to pass '

Iqbal similarly had a clear vision of the Kashmir struggle. Before there was any sign of agitation in Kashmir, he saw the gathering storm on the horizon. In a poem written in Nishat Bagh in Kashmir, which is included in the '<u>Payam-e-Mashriq</u>' - the 'Message of the East' - he referred to the plight of the common Kashmiri· -

'While his master wears the silken robe,
woven by his labour,
He himself is condemned to be in tatters.'

Iqbal goes on to call on the cup-bearer to arouse the Kashmiri's courage and inspire him to action. -

'O moon-faced Sāqī! may I be thy sacrifice!
Bring me the heady wine of our ancestors
And sprinkle some of it on the Kashmiri,
That sparks of fire may arise from his humble
dust'!

Some time after this poem was written, the Kashmir agitation began. To Iqbal's own surprise, it started with a labour revolt in the silk factory to which he had referred.

Iqbal's own family came from Kashmir and he was devoted to the welfare of the down-trodden people of that land, that beautiful land which the East India Company sold away to the Maharaja Gulab Singh for a mere seventy five lac of rupees. Early in his career, Iqbal was for years Secretary of the Kashmiri Association. He was conscious of his Kashmir origin In a couplet which sums up his whole personality he says -

'I am a rose from the Paradise Kashmir
My heart comes from the sacred land of the Hijaz
And my voice from Shiraz'.

When he recalled the East India Company's deal over Kashmir, he could not help exclaiming -

'Fields, streams and gardens, and peasants too,
they sold away,
They sold away a whole people and how cheaply
did they sell!'

When he thought of the misfortunes of the people of Kashmir, the unlimited potentialities they possessed and the tyranny that warped and destroyed their lives, he felt infinitely sad. -

'That Kashmir which till yesterday the discerning
ones called 'Little Iran'.
Is destitute and helpless and bound in utter
subjugation today.
A sigh of grief goes up from the bosom of the
Heavens themselves.
When the simple and honest man is browbeaten
by kings and princelings.
Behold the old peasant's house of woe at the
foot of the hill
It tells the story of the ruthlessness of
the times.
Alas for this people, so noble, artistic and
full of invention!
Where is Thy Judgement Day, O God! O Thou Who
art so slow to punish!'

But Iqbal has faith that Kashmir will not die:

'That honoured land which has the Chinar's fire
in the essence of its being
Never will that land grow cold and lifeless.'

'What about the future?' asks Iqbal. The answer is given in the '<u>Jāvīdnāme</u>' - 'the Book of Eternity' - and is conveyed by Syed Ali Hamdani, the great saint of Kashmir, whose spirit meets Iqbal in the transcendental regions beyond the Heavens

'When he (the Kashmiri) comes to hold his life
cheap as the wind
The very walls of his prison-house will shake
before him
Then his axe will split granite asunder
And he will grab his rightful share from
Destiny itself'

Here, as everywhere else, Iqbal leaves us with a message of hope. Today Iqbal and Pakistan are synonymous.

Mumtaz Hasan

Geburt einer Nation

Kurzfassung

Dieser Beitrag wurde einer Ansprache entnommen, die Dr. h. c. Mumtaz Hasan zur Eröffnung einer Iqbal-Ausstellung in Karachi am 9. November 1965 hielt "Iqbal in Bildern" war eine chronologische Darstellung von Leben und Werk des Dichter-Philosophen in Photographien. Die Ansprache wurde 1966 unter dem Titel "A Nation is Born" bei der Lion Art Press Karachi im Auftrag der Museums Association of Pakistan gedruckt.

Iqbal's Leben ist für uns in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung Es zeigt einmal den Prozess seiner geistigen und spirituellen Entwicklung vom Vertreter eines modernen Nationalismus zu einem weltoffenen Muslim, der der islamischen Gemeinschaft angehört Einen ähnlicher Lernprozess erfuhren auch Syed Ahmed Khan und Mohd Ali Jinnah, zwei andere Vorkämpfer der Pakistan-Bewegung Zum anderen erkannte und beschrieb Iqbal die Grundwerte des Islam im Kontext moderner Denkweisen, den Standort des Islam in den sich widersprechenden Strömungen wissenschaftlicher und philosophischer Lehren seiner Zeit, die Rolle für den Islam im 20. Jahrhundert mit seinen nationalen, sozialen und geistigen Konflikten. Der Islam war und blieb für ihn ein lebendiger Kraftquell, aus dem er immer neue Einsichten schöpfen konnte

Iqbal's Beitrag zum muslimischen Selbstverständnis in unserer Zeit ist vielseitig und umfassend. Als Islamist genoß er internationales Ansehen. Sein dichterisches Genie fand unmittelbaren Ausdruck in seinen philosophischen Dichtungen "Geheimnisse des Selbst" (Asrar-i Khudi) und "Mysterien der Selbstlosigkeit" (Rumuz-i Bekhudi), die in einer Sprache von seltener Schönheit Botschaft und Sinn des Islam ausdrücken Vor allem aber erkannte er die politische und geistige Weltkrise zu Beginn des

20. Jahrhunderts und war bemüht, die in den religiösen und sozialen Grundlagen des Islam ruhenden Abwehrkräfte zu mobilisieren. Dies ist der Inhalt seines Werkes über die "Wiederherstellung religiösen Denkens im Islam" (Reconstruction of Religious Thought in Islam) Iqbal's Werk zeigt uns auch das ganze Panorama menschlicher Zivilisation, denn als Muslim sah er die Einheit der gesamten Menschheit.

Vor allem anderen aber ist Iqbal der Vater der Pakistan-Bewegung, anfangs nur ein schöner Traum, dessen Verwirklichung im Jahre 1947 durch Mohd Ali Jinnah zu erleben ihm nicht vergönnt war. Aber Iqbal war ein Seher Schon im Jahre 1909 lehnte er den Gedanken einer politischen Einheit von Hindus und Muslimen in Indien ab. 1930 forderte er die Selbstregierung für die indischen Muslime "innerhalb" oder "ausserhalb" des Britischen Commonwealth. Aber nicht nur die Geburt, auch die Schwierigkeiten und Prüfungen Pakistans sah er voraus. So schrieb er im Jahre 1936, dass die Muslime im Punjab zu ihrer entscheidenden Schlacht würden antreten müssen. Den Konflikt um Kaschmir sah er gleichfalls kommen, dieser Provinz war er durch die Herkunft seiner Familie besonders verbunden und verwand es nie, dass die Ost-Indien-Kompanie dieses "Paradies" für 7,5 Millionen Rupien an den Maharadscha Gulab Singh, einen Nicht-Muslim, verkaufte

In seinem "Buch der Ewigkeit" (Javidname) trifft Iqbal den Geist des großen Heiligen Kaschmirs, Syed Ali Hamadani, "in den transzendentalen Regionen jenseits des Himmels', der ihm auch für Kaschmir eine Botschaft der Hoffnung mitgibt

> Die Mauern des Kerkers werden bersten
> und der Kaschmiri wird sich sein Recht
> vom Schicksal selbst holen.

Namensregister Index

Die Autoren der Aufsätze
The Authors of the Articles

A h m e d , Munir D., Dr phil., geb 1936, Studium an der Panjab Universität in Lahore und an der Universität Hamburg, dort 1967 Promotion im Fach Islamkunde Seither wissenschaftlicher Mitarbeiter im Deutschen Orient-Institut Hamburg und, seit 1968, Lehrbeauftragter der Universität Hamburg - Zahlreiche Veröffentlichungen, u. a über sozio-kulturelle Entwicklungen auf dem indischen Subkontinent

F ü c k , Johann (1894-1974), Schüler des Frankfurter Orientalisten J Horovitz, der lange am Indo-Muslim College Aligarh tätig gewesen war. Fück ging 1930 als Professor des Arabischen an die Universität Dacca 1935 kehrte er nach Frankfurt zurück, von 1938 bis zu seinem Tode war er Professor für Arabistik an der Universität Halle

H a s a n , Mumtaz (1907-1974), gehörte seit 1947 zum Indian Civil Service, optierte für Pakistan und wurde 1947 Persönlicher Referent des ersten Ministerpräsidenten Pakistans. 1955 - 1959 Staatssekretär im Finanzministerium, danach stellvertretender Vorsitzender der Planungs-Kommission, ab 1962 Vorstandsvorsitzender der National Bank von Pakistan. Gründer des Pakistan-German Forum Karachi. Übersetzte Goethe in Urdu, verfaßte zahlreiche kulturpolitische Veröffentlichungen, wurde zum Dr. h. c. promoviert.

K h a l i d , Detlev H , Dr. phil., geb 1939 Studium der Islamwissenschaften, Soziologie und politischen Wissenschaften in Bonn und Berlin 1958 bis 1960 Forschungsaufenthalt in Pakistan 1968 bis 1975 in Pakistan tätig, zuletzt an der Universität Islamabad und am National Institute of Modern Languages in Islamabad, u. a Arbeiten über Ideengeschichte des indo-pakistanischen Islam, zahlreiche Veröffentlichungen in verschiede-

K o e h l e r , Wolfgang, geb. 1909 in Berlin, Studium der Forst-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften. Seit 1932 im preußischen Staatsdienst, 1945 - 1955 im niedersächsichen Landesdienst, 1955 - 1972 im Auswärtigen Dienst in Washington, Karachi und Islamabad. Seit 1972 als Gesandter a. D. Präsident des Deutsch-Pakistanischen Forum.

N i a z i , Syed Nazir, geb. 1900 in Sialkot, graduierte 1920 an der Aligarh Universität, optierte 1947 für Pakistan Übersetzte Iqbals "Sechs Vorlesungen über die Wiederherstellung religiösen Denkens im Islam" in Urdu. 1974 veröffentlichte die Iqbal Akademie von ihm "Iqbal ke hazoor men".

S c h i m m e l , Annemarie, Professor of Indo-Muslim Culture, Harvard University, D. Litt (University of Sind), D. Litt (Quaid-i Azam University, Islamabad), Verfasserin zahlreicher Werke über islamische Kultur, besonders über Muhammad Iqbal, Übersetzerin seines Javidname, seiner Botschaft des Ostens und verschiedener anderer dichterischer Werke ins Deutsche sowie des Javidname ins Türkische

V e l t h e i m , Hans-Hasso von (1885-1956) promovierte 1911 nach dem Studium von Kunstgeschichte, Geschichte und Philosophie zum Dr. phil Zwischen den beiden Weltkriegen unternahm er zahlreiche Reisen, vor allem nach dem indischen Subkontinent Aus seinen Reisetagebüchern entstanden zwischen 1954 und 1958 drei Bücher, darunter die "Tagebücher aus Asien"